Jesuit-Krauss-McCormick Library
BT265 .H469
Heinrichs, L. MAIN
Die genugtuungstheorie des hl. : Anselmu
3 9967 00125 6150

BT
265
H469

ACCESSION NUMBER 33201

SHELF NUMBER BT 265 H469

The Virginia Library

McCormick

Theological Seminary

of the

Presbyterian Church, Chicago.

From the _____ Fund.

RECEIVED _____

Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterbury

neu dargestellt und dogmatisch geprüft

zugleich als Jubiläumsschrift zum achthundertjährigen Gedächtnis des Todestages Anselms (21. April)

von

Dr. L. Heinrichs,
z. Z. Rektor in Bad Meinberg-Horn und Direktor am Privat-Lehrinstitut daselbst.

„Die Ursache der Erlösung war allein deine Liebe."

„ . . . redemptionis causa sola fuit dilectio tua . . ."
(Ans. med. XII, — P. l. t. 158. c. 772.)

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1909.

30642

Imprimatur.

Paderbornae, d. 3. m. Februarii 1909.

Vicarius Generalis
Schnitz.

BT
265
H469

Seiner Erlaucht

Reinhard Grafen und Herrn von Neipperg

und seiner Gemahlin, Ihrer Erlaucht

Gabrielle Gräfin und Herrin von Neipperg,

geb. **Gräfin Waldstein**

in dankbarster Ergebenheit

gewidmet.

Vorwort.

Das Interesse am Dogma von der Genugtuung Christi hat in den letzten Jahren in erfreulicher Weise zugenommen. Das läßt auf das Bedürfnis einer weiteren wissenschaftlichen Entwicklung des Genugtuungsgedankens schließen, — ein Schluß, der durch das Studium der einzelnen in letzter Zeit über dieses Thema erschienenen Schriften bestätigt wird. Eine Anregung zu fernerem Studium der Frage und womöglich einen kleinen Beitrag zu ihrer Lösung im Sinne einer positiven Vervollständigung möchte gegenwärtige Arbeit über die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus darstellen. Das, was fortentwickelt werden soll, ist ja von Anselm grundgelegt, und daher dürfte eine etwaige Weiterentwicklung des Genugtuungsgedankens in enger Fühlung mit ihm am gesundesten sich vollziehen. Zu meiner Arbeit bedurfte es keiner allzu großen Kühnheit, nachdem Dir. Dr. Bernh. Funke, dem ich für seine mehrfachen persönlichen Anregungen auch an dieser Stelle besonders danken möchte, in seinem Werke „Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury“ in dieser Beziehung den Weg sowohl gezeigt wie geebnet hat.

Dem monographischen Charakter dieser Arbeit entsprechend habe ich nur den hl. Anselm darzustellen gesucht, ohne die Frage nach dem weiteren historischen Entwicklungsgang der Anselmschen Genugtuungstheorie in den späteren

Perioden, besonders unter den Scholastikern, zu berücksichtigen. Ich möchte jedoch der Hoffnung Ausdruck geben, daß meine Schrift zu dieser weiteren Arbeit anregen möge.

Meine Schrift ist von der theologischen Fakultät der Universität Würzburg als Inauguraldissertation angenommen worden. Allen Professoren dieser Fakultät, besonders dem hochw. Prof. Dr. Kiefl, spreche ich für alle Anregung und Unterstützung meinen innigsten Dank aus.

Gleichfalls möge Seine Erlaucht Graf Neipperg, in dessen Schloß zu Schwaigern bei Heilbronn ich die Arbeit habe vollenden können, den Ausdruck meines aufrichtigsten Dankes entgegennehmen.

Bad Meinberg b. Detmold, Weihnachten 1908.

Der Verfasser.

Literatur.

Abroell, St. Ans. Cant. de mutuo fidei ac rationis consortio. Herbip. 1864.

Bainvel, Nature et Surnaturel. Paris, Beauchesne et Cie. 1902.

Billot, De Verbo Incarnato.[4] Romae 1904.

„ De Sacra Traditione. Romae 1904.

„ De Ecclesiae Sacramentis.[3] Romae 1901. II. Bd.

„ De natura et ratione peccati personalis. Romae 1900.

„ De Deo Uno et Trino.[3] Romae 1897.

Billuart, Cursus theol. univers. t. III. de Incarn.

Castelein, S. J., Le Rigorisme, la Doctrine du Salut et le Nombre de Élus. Bruxelles, Société belge de librairie (Oscar Schepers et Cie.) 1899.

Cremer, Die Wurzeln des Anselmschen Satisfaktionsbegriffes. (In Studien und Kritik 1880. Ebenso 1893.)

Dörholt, Die Lehre von der Genugtuung Christi. Paderborn 1891.

Ernst, J., Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin. Freiburg, Herder 1871.

„ Gottesliebe und Sittlichkeit. (Theol. Quartalschrift [Tübingen] 1907/08. Heft 1.)

„ Über die Notwendigkeit der guten Meinung. Straßburger Studien. 7. Band. 2. u. 3. Heft. Freiburg 1905.

Franzelin, De Verbo Incarnato. Romae 1869.

Fritzsche, Anselmi Cantuariensis Archiep. libri duo Cur Deus Homo recensuit et selectam lectionum varietatem addidit O. Frid. Fritzsche. Zürich, Schultheß 1893.

Funke, Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des heil. Anselm von Canterbury. Münster i. W., Schöningh 1903.

Graß, Zur Lehre von der Gottheit Jesu Christi. Gütersloh 1900.

Harnack, Dogmengeschichte.[3] Freiburg 1897. Band 3.

Hasse, Anselm von Canterbury. Leipzig 1852.

(Heinrich-)Gutberlet, Dogmatische Theologie. Mainz. Band 7 u. 8.

Höhne, De Anselm. Cantuar. Commentatio. Cygneae 1867.

Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit. Münster 1870. Band 3.

Ligeard, La Théologie Scolastique et la Transcendance du Surnaturel. Paris, Beauchesne et Cie. 1908.

Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte.[4] Halle 1906.

Möller, Die Anselmsche Satisfactio und die Buße des germanischen Strafrechtes. (In Studien und Kritik 1899.)

Müllendorf, Der Reichtum der göttlichen Erbarmungen. Regensburg, Friedr. Pustet 1872.

Muth, Die Heilstat Christi als stellvertretende Genugtuung. München 1904.
Patres latini, Migne. Paris t. 158. 176.
Pignataro, De gratia divina. Edit. lithogr. Romae 1896.
Pohle, Lehrbuch der Dogmatik. Paderborn 1903. Band 2.
Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung.[3] Bonn 1889.
Rivière, Le dogme de la Rédemption. Paris 1905.
Scheeben, Die Mysterien des Christentums.[2] Freiburg 1898.
„ Dogmatik. 3. Band.
Schell, Religion und Offenbarung. Paderborn 1902.
Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit. Freiburg 1881.
Staab, Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi. Paderborn, Schöningh 1908. — Während des Druckes erschienen.
Stentrup, Die Lehre des hl. Anselmus über die Notwendigkeit der Erlösung und Menschwerdung. In Zeitschrift für kath. Theologie. Innsbruck 1892.
Widemann, Anselms Satisfaktionstheorie im Verhältnis zu der Buße des germanischen Strafrechtes. Pastor bonus. 20. Jahrg. Okt. u. Nov. 1907.
Wirtz, Die Lehre von der Apolytrosis. Trier, Paulinusdruckerei 1906.

Inhaltsangabe.

Seite

1. Einleitung . . . . . 1— 6

Erster Abschnitt:

Ausgangspunkt der Theorie Anselms.

S. 6—22.

§ 2. Kurze Analyse von Anselms Schrift „Cur Deus homo?“ 7— 20
§ 3. Die Schrift „Cur Deus homo?“ und Anselms Genugtuungstheorie . . . . . 20— 22

Zweiter Abschnitt:

Grundlage von Anselms Genugtuungstheorie.

S. 23—54.

§ 4. Das Problem der Notwendigkeit in Anselms Theorie . 23— 43
§ 5. Die Stellung des hl. Anselm zum Urbeseligungsdekret . 43— 54

Dritter Abschnitt:

Das Wiederherstellungsdekret und die Aufhebung des Sündenzustandes.

S. 54—65.

§ 6. Das Wiederherstellungsdekret und die Erneuerung des Zustandes der iustitia (supernaturalis) . . . . . 56— 61
§ 7. Das Wiederherstellungsdekret und die Aufhebung des Zustandes sittlicher Verschuldung . . . . . 61— 65

Vierter Abschnitt:

Wiederherstellungsdekret und Genugtuung.

S. 66—104.

§ 8. Der Anselmische Genugtuungsbegriff . . . . . 67— 80
§ 9. Die Genugtuung und die Forderung derselben von seiten Gottes . . . . . 81—104

Fünfter Abschnitt:

Wiederherstellungsdekret und Lebensopfer Christi.

S. 104—127.

§ 10. Der Mensch und der gebührende Ehrersatz . . . . . 104—120
§ 11. Das Lebensopfer Christi und der gebührende Ehrersatz 120—127

Seite

Sechster Abschnitt:

Der Genugtuungstod Christi und die Forderungen der Vernunft.

S. 128—150.

§ 12. Der Gehorsamscharakter im Tode Christi und die Verdienstlichkeit . . . . . 129—134

§ 13. Der Gehorsamscharakter im Tode Christi und Gottes Gerechtigkeit . . . . . 134—141

§ 14. Der Tod Christi und der formelle Kaufpreis unserer Erlösung . . . . . 141—150

Siebter Abschnitt:

Die genuine Theorie des hl. Anselm und der Versuch eines weiteren Ausbaues der Genugtuungstheorie überhaupt.

S. 150—170.

§ 15. Die Genugtuungstheorie Anselms und der heutige Stand der Theologie . . . . . 151—164

§ 16. Mögliche Ergänzung der Genugtuungstheorie im Sinne des hl. Anselm . . . . . 164—170

Einleitung.

„Dedit semetipsum pro nobis, ut redimeret nos ab omni iniquitate et mundaret sibi populum acceptabilem."
(Tit. 2, 14.)

§ 1.

Die objektive[1] Erlösung durch den Gottmenschen gliedert sich in ein formell doppeltes Element: ein negatives, „damit er uns von aller Lasterhaftigkeit befreie", und ein positives, „und sich ein Volk schmücke, das er sich zu eigen nehmen könne".

Die Sünde wird in der Offenbarung durch den Begriff einer Ehrenkränkung Gottes, einer Makel, eines Ungehorsams, einer drückenden Last, einer den Menschen vor Gott strafbar machenden Handlung überliefert, und deshalb wird das erste jener beiden materiell übrigens untrennbaren Heilsmomente, die Befreiung von der Sünde, als eine Besänftigung Gottes und eine Aussöhnung mit Gott,[2] als eine Abwaschung und Reinigung,[3] als die Erfüllung des großen Gebotes,[4] vor allem aber als die Befreiung von einer drückenden Schuldenlast, als ein Loskauf,[5] als Aufhebung des göttlichen Strafgerichtes und Todesurteils[6] hingestellt.

All diese Bilder nun sind sehr wohl geeignet, einen richtigen Begriff von jenem negativen Momente der Erlösung

[1] Im Gegensatz zur subjektiven Erlösung als der Zuwendung der Erlösungswirkungen an den einzelnen.

[2] Eph. 2, 13; Rom. 5, 8. 9; Col. 1, 20; 1. Ioan. 2, 2.

[3] Apoc. 1, 5. [4] Philipp. 2, 8—10; Ioan. 14, 31; 18, 11.

[5] 1. Tim. 2, 6. [6] Gal. 3, 13; Col. 2, 13. 14; Hebr. 2, 14.

zu geben;[1] einen vollständigen Begriff desselben können sie jedoch nicht vermitteln. Es fehlt uns eben ein adäquater Begriff sowohl von der Sünde wie auch von dem Wert und der Wirkungsweise des Kreuzesopfers, und deshalb ist die menschliche Sprache gezwungen, nach Bildern und Vorstellungen zu suchen, die möglichst viele, möglichst wesentliche und möglichst eindrucksvolle Merkmale des Sünden- und des Erlösungsbegriffes enthalten und zum Verständnisse bringen.

Auf dieser Doppeleigenschaft der verschiedenen Ausdrücke in den Offenbarungsquellen — wenigstens soweit es sich um eigentliche Begriffsbestimmungen und nicht um rein äußere Bilder handelt, — daß sie nämlich wirkliche Verhältnisse der Glaubenswahrheiten, diese aber nur einseitig darstellen, beruht wie anderswo so auch im Dogma von der Sündenerlösung sowohl die Möglichkeit und Berechtigung als auch die Schwierigkeit der spekulativen Theorie.

Mittelst eines im Dogma real gegebenen, dem menschlichen Geiste besonders naheliegenden Elementes sucht sie möglichst viele der übrigen Elemente in einen widerspruchslosen Kausalnexus zu bringen und dadurch ein wissenschaftliches System von Glaubenswahrheiten zu bilden, die sich auf denselben Gegenstand beziehen. Freilich wäre nicht jeder auch der wirklich im Dogma begründeten Begriffe gleich fruchtbar zum Aufbau einer solchen Theorie: in manchen wird eben nur die eine oder die andere minder wichtige und wesentliche Seite des Glaubensgegenstandes beleuchtet. Für gewöhnlich wird übrigens die bindende Idee, der Nerv der Theorie, nur nach gebührender logischer Reinigung der Übertragung auf das Offenbarungsgebiet fähig sein, wie z. B. der Begriff der Person in der Dreifaltigkeitslehre.[2]

[1] Auf eine Untersuchung über die dogmatische Tragweite der Lehre von der Sündenerlösung durch Christus, speziell von der Genugtuung, müssen wir hier natürlich verzichten; es sei jedoch verwiesen auf Kleutgen, Theologie der Vorzeit. Münster 1870. 3. Bd.; Dörholt, Die Lehre von der Genugtuung Christi. Paderb. 1891; Muth, Die Heilstat Christi als stellvertretende Genugtuung. München 1904. 2. Teil; Rivière, Le dogme de la Rédemption. Paris 1905. Pohle, Lehrb. der Dogmatik. Paderb. 1903. 2. Bd.

[2] Vgl. dazu Scheeben, Die Mysterien des Christentums. Freiburg 1898. § 5 ff.; Billot, De Sacra Traditione. Romae 1904. Cap. 2. §§ 1 u. 2.

Hieraus erklärt sich wohl zur Genüge, daß über unser Dogma allerdings viele[1] Theorien aufgestellt worden sind, unter diesen aber die wirklich brauchbaren eine Ausnahme bilden.

Unter diesen Ausnahmetheorien nun ist unstreitig die weitaus wichtigste die Genugtuungstheorie, als deren Vater, was ihre wesentliche wissenschaftliche Ausarbeitung betrifft, der hl. Anselm, Erzbischof von Canterbury, zu gelten hat. „Die Satisfaktionstheorie des hl. Anselmus von Canterbury nimmt in der Entwicklung des Dogmas von der Erlösung . . . eine epochemachende, zentrale Stellung ein.“[2]

Es muß jedoch hier sofort bemerkt werden, daß der Begriff der Genugtuung, an sich sowohl wie in seiner in der Offenbarung begründeten[3] Anwendbarkeit auf die Heilstat Christi, nicht eindeutig ist. Kein Wunder also, daß auch der hl. Anselm verschiedene Deutungen erfahren hat, und daß verschiedene Theorien sich mehr oder weniger auf ihn berufen.

Solcher Theorien erscheinen vornehmlich drei: die Straftheorie, die Sühnetheorie und die Genugtuungstheorie im eigentlichen Sinne.

Und allerdings: Wenn wir Christus als dem himmlischen Vater zu unsern Gunsten und an unserer Statt durch seinen Kreuzestod für unsere Sünden genugtuend auffassen, wie die in all ihren wesentlichen Zügen in der Hl. Schrift und der Überlieferung enthaltene und darum mit Recht vom Tridentinum[4] in allgemeiner Weise gelehrte Form der

[1] Vgl. dazu Muth a. a. O. I. Teil; Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung.[3] Bonn 1889. 1. Bd.; Graß, Zur Lehre von der Gottheit Jesu Christi. Gütersloh 1900.

[2] Funke, Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Ans. von Cant. Münster 1903. S. 1. Außer den oben (S. 2, Anm. 1) genannten Büchern vgl. noch speziell über Lehre und Bedeutung des hl. Ans. Hasse, Ans. von Cant. Leipzig 1852. 2. Bd. S. 485 ff.; Schwane, Dogmengeschichte der mittl. Zeit. Freiburg 1881. S. 296 ff.; Harnack, Dogmeng.[3] Freib. 1897. 3. Bd. S. 355 ff.; Höhne, De Ans. Cant. Comment. Cygneae 1867; B. Dörholt a. a. O. S. 137; Rivière a. a. O. S. 291 ff.

[3] Vgl. dazu die kurze Darstellung bei Funke a. a. O. S. 4 ff.

[4] „meritoria (scilicet causa) autem, dilectissimus unigenitus suus, Dominus noster Iesus Christus, qui cum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis

Genugtuungstheorie besagt, so lassen die Offenbarungsquellen doch noch einen weiten Spielraum in der Fassung der einzelnen Begriffe, wie auch in der Verbindung derselben.[1]

Da die Sünde selbst, d. i. der Akt der Abwendung des persönlichen Willens von Gott, nicht formell ungeschehen gemacht werden kann, so läßt sich nur an die Beseitigung ihrer Folgen denken, nämlich des Verhältnisses der sittlichen Gegnerschaft des Sünders zu Gott und der daraus entspringenden Strafwürdigkeit.

Hier nun begegnet uns zuerst die Straftheorie. Unter Strafe im eigentlichen Sinne ist aber nicht einfach ein auferlegtes Übel, sondern ein zur Ahndung der gestörten Ordnung und der Überhebung des Willens auferlegtes Übel zu verstehen. Irgendwelche andere Zwecke, medizinelle, meritorische usw. brauchen zwar nicht ausgeschlossen zu sein, müssen aber hinter jenem ersten, wesentlichen Zwecke zurückstehen.[2] Eigentliches Subjekt des Strafleidens kann deshalb auch nur derjenige sein, dessen Willensüberhebung geahndet werden soll, der Sünder selbst; denn die Strafe hat ja gerade den Zweck, das mit Gewalt zu nehmen, was der Wille verweigert. Die Strafleiden allerdings könnte auch eine andere Person übernehmen und so eine gewisse äußere Kompensation der gestörten Ordnung herbeiführen. Jedoch auch dann muß, soll der Begriff der Strafe sich nicht ganz verflüchtigen, der Zweck der Ahndung der Ordnungsstörung maßgebend sein für die Auferlegung dieser Leiden.

---

iustificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfecit." (Decr. dogm. Conc. Trid. Sess. VI. cap. 7. Denz. n. 681.)

[1] Durch das, was hiernach die Genugtuungstheorie im allgemeinen fordert — den Nachweis der Genugtuung für die begangenen Sünden — scheidet sofort aus unserer Betrachtung aus die reformatorische Theorie des aktiven Gehorsams Christi, nach welcher die Genugtuung Christi eine „legis exactissima impletio", eine vollständige und deshalb uns dieser positiven Leistung enthebende Erfüllung des Gesetzes gewesen wäre. Einen aktiven Gehorsam Christi, auch in dem Lebenswerke des Gottmenschen, zum Zwecke der Genugtuung für unsere Sünden, brauchen wir jedoch durchaus nicht von vornherein auszuschließen. Vgl. Scheeben, Dogm. 3. Bd. n. 1266.

[2] Vgl. Billot, De natura et ratione peccati personalis. Romae 1900. S. 73 ff.; Dörholt, Die Lehre von der Genugtuung Christi. Paderb. 1891. S. 12.

Halten wir nun vom Begriffe der Strafe nur das eine Moment, die Ertragung des Übels, zurück, scheiden aber davon aus das Moment der Rache, um an seine Stelle in demjenigen, der das Leiden auferlegt, das Wohlgefallen an dem sich der Duldung freiwillig[1] unterziehenden Willen zu setzen, so haben wir den Begriff der Sühne. Die Merkmale dieses Begriffes sind demnach einerseits das Ertragen eines Übels, anderseits das Fehlen des Rachemotivs in der etwaigen Auferlegung dieses Übels. Durch letzteres Moment steht die Sühnetheorie im Gegensatz zur Straftheorie, mit der sie sich durch jenes erstere berührt.

Wir können aber noch weiter gehen und selbst vom Merkmal eines Übels als eines wesentlichen Momentes absehen, so daß uns nur die Gottgefälligkeit einer Handlung bleibt, die als Ersatz für die Unordnung der Sünde geleistet wird. Auf diese Weise gelangen wir zum Begriff der Genugtuung im eigentlichen Sinne. Selbstverständlich braucht aus diesem Begriff das Merkmal des Leidens nicht tatsächlich, sondern nur formell ausgeschlossen zu sein. In der Genugtuungstheorie erscheint demnach, im Gegensatz zur Straftheorie wie auch zur Sühnetheorie, als allein wesentlich die Entrichtung einer Ersatzehre. Da diese Theorie jedoch materiell sowohl das Leiden im allgemeinen als auch ein mit dem sonst aus Rache geforderten identisches Leiden zu berücksichtigen vermag, so kann sie offenbar die besonderen Momente, durch welche die beiden anderen Theorien an die Offenbarung geknüpft sind, in sich aufnehmen, ohne die etwaigen dogmatischen Härten derselben notwendig teilen zu müssen.[2]

---

[1] Sei es das Übel selbst wählend, sei es der Wahl zustimmend.

[2] Wir fassen also Genugtuung und Sühne derart als weiteren und engeren Begriff, daß jede auf das Abtragen einer Schuld abzielende Ehrung als Genugtuung erscheint, unabhängig davon, ob zufällig diese Ehrung in der Ertragung eines Leidens besteht oder nicht. Stellt aber das Leiden als solches nach Wahl des zu Ehrenden ein wesentliches Merkmal der genugtuenden Ehrung dar, so daß also das Gewicht nicht auf der Ehrung im Leiden, sondern auf der Ehrung im Leiden liegt, so nennen wir diese Genugtuung spezieller eine Sühne. Vielfach wird allerdings nur zwischen Strafe und Genugtuung unterschieden, welch letztere dann mit der Sühne als eins gesetzt wird. Vgl. Dörholt a. a. O., Einl. S. 8. Für unsere obige

In diesem genauer begrenzten Sinne nun verstehen wir das Wort Genugtuung, wenn wir von der Genugtuungstheorie des hl. Anselmus sprechen. Wir betrachten demnach — in der Anselmischen Auffassung — das Leiden als ein rein materielles Element im Heilswerke, wenigstens was das Wesentliche der Genugtuung Christi betrifft, während wir den rächenden Charakter im Fordern einer bestimmten Leidensleistung überhaupt ausschließen.

Gibt man den Ersatz der Ehre als das Wesentliche im Heilswerke zu, erkennt somit den Charakter einer Genugtuung im eigentlichen Sinne an, will man dann aber an zweiter Stelle das Ertragen von Leiden als maßgebend für die Wahl dieser bestimmten Ehrleistung gelten lassen und nach diesem an sich sekundären Gesichtspunkt von einer Sühne und einer Sühnetheorie sprechen, so halten wir das für nicht unberechtigt, wenn wir auch glauben, daß nach der Auffassung des hl. Anselmus der Gesichtspunkt des einfachen Ehrersatzes als solchen an erster Stelle zum wissenschaftlichen Ausdruck zu kommen hat.

Bekanntlich ist die Genugtuungstheorie Anselms in dessen Schrift „Cur Deus homo?“ enthalten. Da dieses Werk aber nicht nur wegen seiner Dialogform manche zwanglose Zwischenordnung aufweist, sondern auch dem formellen Gegenstande nach mit der Genugtuungstheorie nicht identisch ist, so haben wir geglaubt, am besten eine ganz knappe Analyse des Werkes „C. D. h.“ vorausschicken zu sollen, um sodann in einigen Hauptpunkten die eigentliche Genugtuungstheorie Anselms zusammenzustellen; der Versuch einer positiven Ergänzung mag das Ganze dann beschließen.[1]

Abgrenzung war hauptsächlich die Erwägung maßgebend, daß einerseits die Genugtuung nicht notwendig ein Leiden besagt (vgl. Funke a. a. O. S. 4, Anm.; Dörholt a. a. O. S. 13), während anderseits die Sühne nach allgemeinem Sprachgebrauch so wesentlich mit dem Begriffe des Leidens zusammenhängt, daß sie nur so weit als genugtuend gedacht wird, als sie eben ein Leiden darstellt.

[1] Eine zum Vergleich wichtige Parallele enthält die viel kürzere meditatio XI, de redemptione humana. Migne P. L. t. 158. c. 7 ff.

Erster Abschnitt.

Ausgangspunkt der Theorie Anselms.

§ 2.

Kurze Analyse von Anselms Schrift „Cur Deus homo?“[1]

I.

Das Werk, welches der Heilige in seinem ersten Exil in Italien im Jahre 1098 vollendete,[2] und dem er selbst den Titel „C. D. h.“ gab, hat die Form eines Dialogs zwischen dem hl. Lehrer und seinem Schüler Boso. Es zerfällt in zwei Hauptteile oder Bücher.

Das erste Buch soll nach des Verfassers Absicht „die Einwürfe der Ungläubigen enthalten, welche den Glauben verwerfen, weil sie ihn für vernunftwidrig halten, sowie die Antworten der Gläubigen“.[3] Dieser Teil soll seinen Höhepunkt und Abschluß (ac tandem) in dem zwingenden[4] Nachweis erreichen, daß für den Menschen das Heil ohne Christus unmöglich ist.

„Die Frage, um die sich alles dreht,“[5] ist gleich im ersten Kapitel ganz konkret gefaßt: „Aus welchem Grunde oder aus welcher Notwendigkeit nämlich Gott Mensch geworden sei und durch seinen Tod, wie wir glauben und

---

[1] Vgl. dazu Hasse a. a. O. S. 485 ff.; Funke a. a. O. S. 81 ff. Wir zitieren nach der textkritisch besten Handausgabe von Fritsche Zürich, Schultheß 1893. Zum Vergleich Migne P. L. t. 158. c. 359 ff.

[2] „In magna tribulatione“ (Vorwort Anselms). Vgl. dazu Hasse a. a. O.

[3] „Prior quidem infidelium christianam fidem, quia rationi putant illam repugnare, respuentium continet obiectiones et fidelium responsiones“ (Vorw. Anselms).

[4] „probat rationibus necessariis“ (ib.).

[5] „Quaestio de qua totum opus pendet,“ so lautet der Titel des ersten Kapitels vom ersten Buche. Dieser wie alle später etwa noch zu nennenden Titel stammen von Anselm selbst, wie er im Vorwort sagt.

bekennen, der Welt das Leben wiedergegeben habe, da er das doch auch, sei es durch eine andere, eine angelische oder eine menschliche Person, sei es durch seinen bloßen Willen vermocht hätte."[1]

Und zwar will es Anselm bei dem allerdings leicht zu erbringenden Nachweis einer gewissen Schönheit und Harmonie in der Heilstat Christi nicht bewenden lassen. (I, 3.) Vielmehr soll zuerst die vernunftgerechte Notwendigkeit des Erlösertodes Christi nachgewiesen werden, auf welcher sich dann besagte Angemessenheitsgründe weiter entfalten können. (I, 4.)

Als solch zwingenden Vernunftgrund gibt man ja freilich den Zweck unserer Befreiung aus der Knechtschaft des Teufels an. Aber so wörtlich aufgefaßt, als ob der Teufel uns in seiner (absoluten) Gewalt gehabt hätte, ist dieser Grund unannehmbar. „Denn in wessen Gewalt ist die Hölle oder der Teufel? Oder wem gehört das Himmelreich zu eigen? Nicht etwa dem, welcher alles gemacht hat?"[2] Derselbe

---

[1] „Qua scilicet ratione vel necessitate Deus homo factus sit, et morte sua, sicut credimus et confitemur, mundo vitam reddiderit, cum hoc aut per aliam personam, sive angelicam sive humanam, aut sola voluntate potuerit." (C. D. h. I, 1.)

[2] „Nam in cuius potestate est infernus aut diabolus? aut cuius est regnum coelorum nisi eius, qui fecit omnia?" (I, 6.) Über diese sonderbaren Theorien siehe Rivière a. a. O. S. 373 ff. Ebenso Wirtz, Die Lehre von der Apolytrosis. Trier, Paulinusdruckerei 1906. Funke a. a. O. S. 11 ff., wo auch in treffender Weise auf den bei aller Übertreibung der Väter berechtigten Kern dieser Theorien aufmerksam gemacht wird. Auch der hl. Anselmus, dessen Verdienst es ist, das Ungenügende dieser Theorien klar erkannt und nachgewiesen zu haben (sowohl hier wie med. XI), ist ja weit entfernt, denselben jede Berechtigung abzusprechen. Sehr merkwürdig muß anderseits folgende Stelle aus der hom. XVI (Migne P. L. t. 158. c. 673) erscheinen, die wie eine rückhaltlose Zustimmung zu den besagten Theorien klingt: „Si (auctor salutis humanae) Deus simpliciter esset, poterat quidem diabolum vincere, hominem eripere; sed haec sola iam esset potentia, non ratio iustitiae, si diabolo, qui mortis habebat imperium, . . . hominem . . . eriperet . . . si hanc pugnam angelus insumeret, quare propterea diabolus victus etiam hominem amitteret, ratio non esset." Falls hier nicht ein einfaches Bild anzunehmen ist, muß die Stelle wohl mit Rivière als Interpolation verworfen werden. (Rivière a. a. O. S. 452.)

Grund wird ja vielfach so formuliert, daß man sagt, der Teufel habe gerechterweise, wenn auch nur mit Zulassung Gottes, Gewalt über den Menschen gehabt; geziemenderweise habe Gott somit eher auf dem Rechtswege[1] als durch seine Macht gegen den Teufel vorgehen müssen. Aber das kann doch nicht befriedigen, da beide, Teufel und Mensch, in den Augen Gottes als rechtlose Sünder bezeichnet werden mußten. (I, 7.)[2]

Die Hauptschwierigkeit im Verständnis des Dogmas an sich als auch in apologetischer Hinsicht besteht darin, die Größe Gottes in Einklang mit der Niedrigkeit des Leidens zu bringen. Denn wenn ja auch die Gottheit selbst natürlich nicht als leidend aufgefaßt wird, und insofern also ein Widerspruch nicht vorliegt, so erscheint doch die Weisheit und die Gerechtigkeit Gottes unvereinbar mit einem Gebot an den Unschuldigen, für den Schuldigen zu sterben. (I, 8.) Der hl. Lehrer nun seinerseits leugnet, daß ein solches Gebot vorlag, und erklärt bei dieser Gelegenheit die meisten der diesbezüglichen schwierigen Texte der Hl. Schrift. (I, 9. 10.) Boso ist jedoch nicht befriedigt: „Das allein schon erscheint unziemlich, daß Gott diese Behandlung des Sohnes zuläßt, auch wenn dieser einwilligt.“[3] — „Aber“, meint Anselm, „es ist im Gegenteil höchst geziemend, daß ein solcher Vater einem solchen Sohne zustimmt, wenn dieser etwas Lobenswertes für die Ehre Gottes und Nützliches für das Heil der Menschen (tun) will, welches (d. i. das Heil der Menschen)

---

[1] Dadurch nämlich, daß dem Teufel, der sich freventlicherweise an dem Gottmenschen vergriff, zur Strafe das Anrecht auf die Menschheit genommen wurde.

[2] Diese Ablehnung der früheren Theorien legt der hl. Anselm dem Boso in den Mund. Anselm antwortet darauf: „Der Wille Gottes muß uns genügen, auch wenn wir den Grund nicht verstehen,“ geht aber dann sofort zu seinen eigenen Ansichten über. Rivière a. a. O. macht dazu die Bemerkung, die wohl richtig sein könnte, diese Antwort klinge fast wie Spott, wodurch die Position der Gegner als verzweifelt dargestellt werde, welcher Anselm selbst nunmehr eine vernünftig begründete gegenüberstellen wolle.

[3] „Hoc solum quia permittit deus illum sic tractari quamvis volentem, non videtur tali patri de tali filio convenire.“ (I, 10.)

anders nicht bewerkstelligt werden kann." — „Einstweilen", erwidert Boso, „handelt es sich noch erst um die Frage, wie jener Tod als vernünftig und notwendig erwiesen werden kann. Denn sonst hätte weder der Sohn ihn wollen, noch der Vater ihn fordern oder erlauben dürfen."[1] Hiermit ist der eigentliche Kernpunkt der Frage aufgedeckt, der nun, nachdem so in den ersten 10 Kapiteln der gemeinsame Boden gewonnen worden ist, eingehend behandelt werden kann.

Bevor Anselm jedoch in die eigentliche Diskussion der Frage eintritt, „trifft er mit Boso ein ausdrücklich formuliertes Übereinkommen, in welchem er 1. ein metaphysisches Grundprinzip für den ganzen Aufbau der Diskussion, 2. seine Absicht und den Umfang des zu behandelnden Stoffes und zuletzt 3. sachliche Voraussetzungen festlegt".[2]

Mit dem 11. Kapitel des ersten Buches beginnt dann die Diskussion der eigentlichen Frage, wie der Tod Christi einerseits als notwendig für unser Heil, anderseits als vereinbar mit der Güte und Gerechtigkeit Gottes bezeichnet werden könne. Während aber der letztere Teil dieser Doppelfrage eine leichte und durchsichtige Lösung findet und daher ganz an das Ende des Werkes[3] zurückgesetzt werden kann, muß die Frage nach der Notwendigkeit des Todes Christi zum Zweck der Erlösung von der Sünde um so eingehender behandelt werden. Der hl. Anselm behandelt sie, indem er uns zuerst (I, 11—25) bis zu Christus als dem notwendigen Mittler führt, um uns dann (II, 1—17) zu Christi Leiden als dem notwendigen Mittel weiterzuführen.

---

[1] „Immo maxime decet talem patrem tali filio consentire, si quid vult laudabiliter ad honorem dei et utiliter ad salutem hominum, quae aliter fieri non potuit. — Boso: In hoc adhuc versamur, qualiter mors illa rationabilis et necessaria monstrari possit. Aliter namque nec ipse filius eam velle, nec pater cogere aut permittere debuisse videtur." (I, 10.)

[2] Funke a. a. O. S. 82. Es muß später eingehend darauf zurückgekommen werden.

[3] II, 18.

II.

Anselms Beweisführung für den ersten Teil dieser Frage kann in folgenden Sätzen angegeben werden:

1. Nach der ersten Sünde des Menschen war Genugtuung notwendig.

2. Diese Genugtuung konnte der Mensch nicht leisten — weshalb es eben für den Menschen kein Heil gibt, es sei denn durch Christus.

1.

Die Sünde ist eine Verweigerung des Gott schuldigen Gehorsams; sie entehrt Gott und raubt ihm den schuldigen Dienst. Der Sünder bleibt demnach in der Schuld Gottes, solange er nicht sowohl für den geraubten Dienst wie für den Akt der Entehrung Ersatz leistet.[1] Übrigens kann nicht etwas als Ersatz geboten werden, das Gott vom Sünder schon an und für sich und von der Sünde abgesehen fordern könnte.[2]

Aber könnte denn nicht Gott geziemenderweise die Sünde einfach nachlassen auf Grund seiner Barmherzigkeit, ohne irgendeinen Ersatz zu fordern? — Nein, das geht nicht an. Es würde dann die Sünde ungeordnet bleiben; Sünder und Gerechte würden von Gott gleich behandelt; die Sünde würde außerhalb des Gesetzes stehen und freier sein als die Gerechtigkeit; ja eigentlich würde sie über dem Gesetze stehen und Gott gleich sein. (I, 12.)

Die Freiheit Gottes wird jedoch, wie der hl. Anselm nebenbei bemerkt, hierdurch nicht aufgehoben, weil Gott ebenso wesentlich gut und weise und gerecht ist als frei, er

---

[1] „Omnis voluntas . . . subiecta debet esse voluntati dei . . . Hunc honorem debitum qui deo non reddit, aufert deo quod 'suum est, et deum exhonorat; et hoc est peccare. Quamdiu autem non solvit quod rapuit, manet in culpa; nec sufficit reddere quod ablatum est, sed pro contumelia ablata plus debet reddere quam abstulit . . . qui honorem alicuius violat, non sufficit honorem reddere, si non secundum exhonorationis factam molestiam aliquid . . . restituit.“ (I, 11.)

[2] „Cum aliquis quod iniuste abstulit, solvit, hoc debet dare quod ab illo non posset exigi, si alienum non rapuisset.“ (I, 11.)

also mit Freiheit das Gerechte und Gute und Weise will und somit ebenso frei wie notwendig einen Ersatz für die Entehrung der Sünde fordert. (I, 12.)

Gott wäre, wollte er auf den schuldigen Ersatz für die Sünde einfach verzichten, gegen sich selbst — gegen seine Ehre — ungerecht. Er muß auf diesem Ersatz bestehen. (I, 13.) Entweder wird also der Sünder aus eigenem Antriebe die Schuld ersetzen, oder Gott wird sich den Ersatz gegen den Willen des Sünders verschaffen;[1] denn auch die Strafe birgt für Gott einen Ersatz für die Entehrung der Sünde, da in ihr einerseits die absolute Herrschaft Gottes über den ohnmächtigen Willen des Sünders zum Ausdrucke kommt, anderseits dem Sünder für das, was er Gott geraubt hat, die ihm zugedachte Seligkeit vorenthalten wird. (I, 14.)

Weil die Sünde derart wesentlich die Bestimmung in sich trägt, durch Genugtuung, oder an deren Stelle durch Strafe ergänzt zu werden, deshalb verstehen wir auch, weshalb Gott die Sünde zulassen kann, ohne eine (effektive) Verletzung seiner Ehre[2] zu gestatten. (I, 15.)

Wenn übrigens die Sünde als solche Genugtuung oder Strafe erfordert, so kommt tatsächlich für die Menschheit nur die Genugtuung in Betracht: denn Gott hat einmal beschlossen, und zwar in einer auch der Sünde gegenüber unabänderlichen Weise, die Menschheit als solche, zugleich als Ersatz für die gefallenen Engel, zur Seligkeit zu führen. (I, 16—18.) Es steht also fest, daß Gott, der den Menschen wie eine reine Perle in seine Schatzkammer legen wollte, die Verunreinigung dieser Perle nicht hätte zugeben können, wenn er nicht zugleich entschlossen war, dieselbe nach ihrer Beschmutzung zu reinigen. (I, 15.)

---

[1] „Deum impossibile est honorem suum perdere: aut enim peccator sponte solvit quod debet, aut deus ab invito accipit." (I, 14.)

[2] Selbstverständlich kommt hier nur die äußere Ehre in Betracht. „Dei honori nequit aliquid . . . addi vel minui. Idem namque ipse sibi est honor incorruptibilis . . . Verum quando . . . creatura suum . . . ordinem . . . servat . . . eum honorare dicitur." (I, 15.)

2.

So klar es aber ist, daß eine Genugtuung für die Sünde notwendig ist, so fest steht es auch, daß der Mensch diese Genugtuung nicht leisten kann. Die Genugtuung müßte ja[1]

a) nicht schon an sich und von der Sünde abgesehen pflichtig sein;

b) größer sein als die geraubte Ehre.

Nun aber a) ist alles, was der Mensch Gott zu Ehre tun könnte, schon an und für sich Pflicht, da der Mensch sich selbst und alles, was er ist und hat und vermag, Gott schuldet. (I, 20.)

b) Wäre aber all das nicht an sich schon pflichtig, so vermöchte es doch nicht einmal die geringste Todsünde aufzuwiegen: denn eine wirkliche Genugtuung, auch für die geringste Todsünde, müßte mindestens etwas Wertvolleres bieten als die geschaffenen und möglichen Welten zusammengenommen; dürfte man doch selbst um all dieser Güter willen auch nicht die geringste Todsünde begehen. (I, 21.) — Zudem handelt es sich bei der Menschheit um eine besonders schwere Verunehrung Gottes: der Mensch hat im Paradiese Gottes Erwartung getäuscht. In seiner Schwachheit sollte er nämlich den zuschanden machen, der im Himmel bei all seiner Stärke ohne jede äußere Versuchung gesündigt hatte. Der Mensch müßte also, wollte er genugtun, dadurch den Teufel besiegen, daß er dem Sündenreize widerstände bis zur Erduldung der Todesmarter[2] — was natürlich nicht möglich ist, da er schon mit der Sünde behaftet zur Welt kommt. (I, 22.) — Schließlich müßte der Mensch, um genugzutun, den von ihm durchkreuzten Urplan Gottes bezüglich der Seligkeit der Menschen wiederherstellen, was wiederum unmöglich ist, da ein Sünder den Sünder nicht befreien kann. (I, 23.) — Daß endlich der Mensch, eben als Sünder, diesen Ersatz nicht zu leisten vermag, vermindert seine Schuld nicht, sondern vergrößert sie, weil er sich diese

[1] Siehe oben S. 11.

[2] „ut . . . infirmus et mortalis . . . per mortis difficultatem vincat diabolum ut nullo modo peccet.“ (I, 22.)

Ohnmacht eben durch seine Sünde zugezogen hat. Nicht nur ist er Gott den gebührenden Ehrersatz für die Sünde schuldig, sondern er ist auch für seine Insolvenz selbst haftbar. (I, 24.)

Wenn wir also im christlichen Glauben bekennen, daß nur in Christus Heil ist, so ist das keine Willkür. Vielmehr ist es erwiesen, daß der Mensch aus sich des Heiles nicht teilhaftig werden kann: gibt es also ein Heil, wie wir alle bekennen und die Ungläubigen selbst zugeben,[1] so kann dies Heil nur durch Christus kommen.

So schließt das erste Buch mit Christus im allgemeinen ab. Noch ist uns zwar nicht gezeigt, wie der Gottmensch für unsere Sünden genugtun könne; das aber wissen wir, daß ohne ihn an eine Genugtuung nicht zu denken ist. „Im zweiten Buche wird gleichfalls, als ob wir von Christus nichts wüßten, durch gleich klare Vernunftgründe und mit gleicher Wahrheit gezeigt, daß die menschliche Natur angelegt ist, damit einst der ganze Mensch der seligen Unsterblichkeit sich erfreue: es wird gezeigt, daß das, wozu der Mensch geschaffen ist, auch notwendig eintreffen müsse, aber eben nur durch den Gottmenschen, — und daß alles, was wir von Christus glauben, mit Notwendigkeit geschehen müsse.“ [2]

Ist hierin der kurze Überblick über die nun zu behandelnde Materie gegeben, so wissen wir anderseits, gemäß der in Kap. 10 des ersten Buches konkret gefaßten Kernfrage, daß uns im zweiten Buche zwei Punkte beschäftigen werden. Wir müssen den Tod Christi in eine notwendige Verbindung mit der Genugtuung für unsere Sünden bringen und damit den ersten, schwierigeren Teil der Frage Bosos[3] erledigen. Dann aber muß an zweiter Stelle dieser Tod des Gottmenschen, insofern er ein Selbstopfer Christi ist, als vernünftig motiviert erwiesen werden, damit er überhaupt als

---

[1] Indem sie nämlich die gleich (II, 1—4) zu beweisende Wahrheit einstweilen als nicht widervernünftig einräumen, daß der Mensch zu einer übernatürlichen Seligkeit bestimmt sei, die als solche mit der Sünde unvereinbar ist.

[2] Vorwort Anselms. [3] Siehe oben S. 10.

sittlich zulässiges Mittel sowohl seitens Christi selbst als auch seitens des zustimmenden Vaters erscheine.

Der erste Punkt ist die logische Fortsetzung des im ersten Buche gewonnenen Resultates.

Der Mensch ist zur Seligkeit berufen (II, 1—4), auch nach der Sünde bleibt er dazu berufen (II, 5), kann aber das Ziel nunmehr erst nach der Entrichtung eines Ehrersatzes erreichen, der wertvoller ist als alles Außergöttliche. Ein Wesen aber, das derartiges, und zwar an Überpflichtigem,[1] zu bieten hätte, müßte selbst Gott sein, würde also, da es zugleich in der menschlichen Natur subsistieren müßte, — die Menschheit hat ja besagten Ersatz zu leisten — notwendig Gottmensch sein müssen. (II, 6.) Doch nicht nur die Zweinaturenlehre, nein, der ganze historische Christus der Offenbarung läßt sich so aus der notwendig zu leistenden Genugtuung ableiten. So muß Christus nicht nur einpersönlich in zwei Naturen subsistieren (II, 7), sondern dieser Gottmensch muß auch von Adam abstammen, für dessen Geschlecht er genugtun soll. Der Gottmensch wird nicht durch Zeugung von zwei Eltern abstammen, da Gott eine erhabenere Art der Abstammung zu Gebote steht, die Abstammung aus einer Person. Und geziemenderweise muß man da an das Weib als diejenige denken, die dem Gottmenschen das Leben gibt, näherhin noch an eine Jungfrau, weil ja auch eine Jungfrau Mittlerin der ersten Sünde war. (II, 9.)

Wir erkennen auch leicht, daß allein die Person des Verbums[2] für diese Menschwerdung in Betracht kommen kann. (II, 9.)

---

[1] „de suo“, d. i. was ihm vollständig zu eigen angehört, was es nicht in den Dienst eines anderen zu stellen braucht.

[2] Da wir an dieser Stelle lediglich die Analyse des Anselmschen Werkes geben, vermeiden wir es sorgfältig, irgendeine Kritik auszusprechen, auch da, wo wir später auf die Sache, als auf einen der Genugtuungstheorie zu fern liegenden Punkt, nicht zurückgreifen können. Es muß das zwar als selbstverständlich erscheinen, doch wollten wir an dieser Stelle, wo Anselms Beweis (Si quaelibet alia persona incarnaretur, erunt duo filii in Trinitate etc.) allzu sonderbar erscheint, doch noch eigens darauf aufmerksam machen.

Dieser Gottmensch, als der Sünde wesentlich unzugänglich, kann auch dem Gesetze des Todes nicht unterworfen sein.

Freilich sind hier zwei Bemerkungen zu machen: Daraus nämlich, daß der Gottmensch nicht sündigen kann, folgt nicht, daß er auch nicht lobenswert und verdienstlich wirken könne. Denn er ist ja unsündlich, wenn auch wesentlich, so doch mit freiem Willen. Sowie nämlich der im Guten befestigte Engel dadurch die Gerechtigkeit, die er jetzt unabänderlich bewahrt, gewissermaßen aus sich selbst besitzt, daß er sie einst mit freiem Willen festgehalten hat; so, nur in einem viel eigentlicheren und höchst wesentlichen Sinne besitzt auch Christus seine Gerechtigkeit aus sich selbst. Nicht die Macht zu sündigen fehlte ihm, sondern nur unsere unglückliche Unbeständigkeit des Willens: er sündigt also nicht, weil eben sein Wille in (ganz freier, aber) wesentlicher Beständigkeit dem Guten anhängt.[1] Daraus ferner, daß er dem Gesetze des Todes nicht unterworfen war, folgt gleichfalls keineswegs, daß er nicht sterben konnte. Vielmehr muß er, als allmächtiger Gott, die Trennung seiner Seele vom Leibe jederzeit sowohl bewerkstelligen als auch zulassen können.

Was nun somit logisch aus der gottmenschlichen Natur Christi folgt, wird auch ausdrücklich vom Standpunkte der Genugtuung aus gefordert. Denn die Genugtuung muß ja eine Gott dargebrachte Ehrleistung sein, zu welcher nicht schon an und für sich eine Verpflichtung vorliegt, und welche ferner wertvoller ist als alles außer Gott. Das kann aber nur in dem Lebensopfer Christi gefunden werden. Denn

1. zu allem andern, d. h. Gott im Leben durch Beobachtung der Gerechtigkeit zu ehren, war auch Christus schon an und für sich verpflichtet, und nur sein Lebensopfer blieb als nicht-pflichtig übrig.

Auch in anderer Hinsicht konnte das Lebensopfer des Gottmenschen in geziemender Weise der Sünde gegenübergestellt werden. Hier, wo der Tod selbst ertragen wurde,

[1] „Sic ergo homo ille qui idem deus erit, quoniam omne bonum quod ipse habebit, a se habebit, non necessitate sed libertate et a se iustus et idcirco laudandus erit.“ (II, 10.)

um in der Gerechtigkeit auszuharren, wurde der Teufel auf eine Weise besiegt, daß eine für Gott ehrenvollere nicht wohl möglich war; eine vollkommenere Art, sich selbst zum Ersatz der Sündenschmach hinzugeben, war nicht denkbar. Freilich könnten da noch viele Gründe angegeben werden, weshalb es Christus geziemte, im Tode wie im Leben, ein den Menschen gleichförmiges Dasein zu führen, Gründe, die aber leichter und klarer im historischen Christus zu schauen sind. Wie weisheitsvoll ist es nicht z. B., daß derjenige, der die Menschen erlösen und durch sein Wort vom Weg des Todes auf den des Heiles zurückführen wollte, mit den Menschen verkehrte und ihnen so zugleich sich selbst zum Beispiel gab? Welches Beispiel der Starkmut aber liegt nicht gerade in seinem Tod? (II, 11.) Nur das müssen wir dabei festhalten, daß nämlich Christus einerseits, obgleich er an all diesen Dingen teilnahm, die für uns ein Elend bedeuten, darum doch nicht selbst elend war, weil er eben nichts von all dem gegen seinen Willen empfand (II, 12), daß er anderseits an unserer Unwissenheit nicht teilnahm, da diese ohne Nutzen für sein Erlöserwerk gewesen wäre. (II, 13.)

2. Was nun den Wert dieses Gutes betrifft, so könnten alle geschaffenen und möglichen Welten die kleinste Sünde nicht aufwiegen.[1] Umgekehrt aber wäre die Vernichtung, ja auch nur die Verletzung des Lebens Christi eine größere Sünde als alle anderen zusammengenommen, weil sie eben die Person Gottes selbst berühren würde. Also muß auch dies Gut, als Eigentum der Person Gottes, höher zu bewerten sein als alles andere, seine Opferung muß alles aufwiegen, was für alle Sünden der ganzen Welt gefordert werden könnte. (II, 14.) Ja, selbst für die Sünden seiner eigenen Mörder bietet dieser Tod den schuldigen Ersatz, weil dieser Gottesmord nicht mit (voller) Erkenntnis geschah (noch geschehen konnte, da der Mensch einer solchen Bosheit nicht fähig ist). (II, 15.)

[1] Siehe oben S. 13.

Damit[1] wäre der erste Punkt, auf den es für den heil. Lehrer bei der Diskussion der Frage: „Cur Deus homo?“ ankam, vollauf erledigt. Die Sünde erforderte den Tod des Gottmenschen als Genugtuung. In Anbetracht der Sünde wäre ohne den Tod des Gottmenschen der Plan Gottes betreffs der Beseligung des Menschen unerfüllbar gewesen.

III.

In dem kürzeren zweiten Teile der Frage handelt es sich nicht mehr um die Notwendigkeit von Christi Genugtuungstod, sondern um die Widerspruchslosigkeit in der Darbringung resp. in der Annahme des Lebensopfers. Der Lehrer will zeigen, daß das Lebensopfer Christi, welches objektiv als notwendig für unsere Genugtuung erschien, und welches Gott deshalb als Faktor in den konkreten Weltenplan aufnehmen mußte, auch subjektiv in der Darbringung seitens Christi vernünftig motiviert[2] und, insofern es in dieser seiner Motivierung vorausgesehen wurde, eben auch befähigt war, vom Weltenordner über diesen besonderen Zweck hinaus als Faktor im Weltenplan verwendet zu werden.

„Wenn ich einzusehen vermag,“ sagt Boso zu Anfang des 18. Kapitels des zweiten Buches, „woran ich nicht zweifle, obgleich ich es (noch) nicht verstehe, wie er dies (nämlich sich für die Gerechtigkeit zu opfern) vernünftigerweise getan habe, da er doch die Gerechtigkeit unentwegt beobachten und trotzdem sein Leben ewig bewahren konnte, so gebe ich zu, daß er aus freien Stücken etwas zur Ehre

[1] In den Kapiteln 16 und 17 zeigt der hl. Anselm noch kurz, wie Christus trotz seiner Abstammung von dem sündigen Geschlecht Adams sündelos geboren worden sei, und wie das ganze Geschlecht vom Anbeginn bis zum Ende der Welt, einschließlich der Mutter Gottes, sowohl der Erlösung bedürftig sei, als auch derselben teilhaftig werden könne.

[2] Unsittliche Mittel, also solche, die gegen Gottes Heiligkeit verstoßen, kann Gott weder direkt in seinen Plan aufnehmen noch irgendwie billigen. Wäre demnach, wie der hl. Anselm will, die Genugtuung durch den Tod Christi als notwendig erwiesen, so würde daraus von selbst folgen, daß dies Lebensopfer keinen Widerspruch gegen die Güte und Billigkeit in Gott einschließt. Das wußte der hl. Anselm sehr gut; er will nur diese Widerspruchslosigkeit auch positiv nachweisen.

Gottes gegeben hat, mit welchem alles Außergöttliche nicht verglichen werden kann . . .“[1] Die Antwort des hl. Lehrers ist einfach und klar: Christus hatte ein vernünftiges Motiv, so zu handeln. Er wollte der Menschheit ein Beispiel der Starkmut geben. Hatten schon andere, z. B. Johannes der Täufer, ein Beispiel der Starkmut gegeben, indem sie ihr Leben für die Gerechtigkeit einsetzten, so konnte doch keines dieser Beispiele so wirksam sein wie das Beispiel Christi; denn nur er vermochte um der Gerechtigkeit willen sogar das hinzugeben, was er ewig hätte bewahren können. — Das Bedenken Bosos, dann sei Christus doch wohl verpflichtet gewesen, dies Beispiel zu geben, zumal der Mensch überhaupt Gott alles schulde, — beseitigt er: nicht alles Gute, sondern nur das gebotene, seien wir zu tun verpflichtet; der Sprachgebrauch, alles Gute pflichtig zu nennen, dürfe nicht irreführen; vielmehr bedürfe es da wohl der Unterscheidung. Wie dem Menschen überhaupt so manche guten Werke freiständen, deren Ausführung Gott angenehm sei, ohne daß ihre Unterlassung schon eine Sünde bedeute, so habe es auch Christus vollständig freigestanden, dies Beispiel zu geben. Daß er es gab, darin lag eine große Ehrung Gottes (II, 18), die für Christus ein Verdienst darstellte, welches, da Christus nichts bedurfte, uns zugute kommen konnte. Uns hatte ja der Gottmensch durch sein Wort und sein Beispiel auf den Weg des Heiles führen wollen, also wird er doch den ernsten Wunsch haben, daß das Verdienst, welches ihm selbst überflüssig ist, ohne welches wir hingegen nutzlos seine Lehre und sein Beispiel empfangen hätten, uns tatsächlich zugewendet werde. Der Vater kann dies geziemenderweise nicht abschlagen, und so wird subjektiv, soweit Gott als der Beleidigte und Christus als der Genugtuende in Betracht kommen, auf die sittlich vollkommenste Weise das erreicht, was objektiv im Weltenplan notwendig war. Für den Sünder

[1] „Si possum intelligere quod non dubito, quamvis non videam quomodo rationabiliter hoc (d. i. permittere se occidi propter iustitiam, ib. II, 18) fecerit, cum et iustitiam indeclinabiliter et vitam suam aeternaliter servare potuerit, fatebor illum tale quid sponte dedisse deo ad honorem illius“ etc. (II, 18.)

aber ist das freudige Endergebnis, „daß der, dem mehr gegeben wird, als alle Schuld beträgt, jede Schuld nachläßt, wenn es ihm mit der gebührenden Gesinnung gegeben wird".[1] (II, 20.)

Hiermit ist die Frage gelöst: Christi Tod war uns Menschen notwendig als Genugtuung, und diese Auffassung schließt keinen Widerspruch ein. Der Vorwurf der Unvernünftigkeit, den die Gegner dem christlichen Glauben machen, fällt ganz auf jene selbst zurück.

Nachdem der hl. Anselmus noch kurz gezeigt hat, daß Christi Werk an sich überkräftig wäre, auch die gefallenen Engel zu erlösen, daß dies aber aus anderen Gründen nicht gehe, schließt er mit Dank gegen Gott, der ihm gegeben habe, mit Vernunftgründen, die auch die Heiden befriedigen müssen, die Notwendigkeit der Menschwerdung nachzuweisen, so daß nun, da dieser so als wahrhaft erwiesene[2] Gottmensch einen neuen Bund gründet und den alten bestätigt, die ganze Hl. Schrift als wahr gelten muß.[3]

§ 3.

Die Schrift „Cur Deus homo?" und Anselms Genugtuungstheorie.

Aus der Analyse des Werkes „C. D. h." ergibt sich die Notwendigkeit, unseren Gegenstand genau zu umgrenzen, damit wir uns nicht ins Endlose verlieren.

[1] „Quid etiam iustius, quam ut ille cui datur pretium maius omni debito, si debito datur affectu, dimittat omne debitum." (II, 20.)

[2] Daß der historische Christus, wie er vorgab, Gottmensch sei und für uns gelitten hat, ist in Anbetracht seiner Lehre, seines Lebens und seiner Wunder überaus glaubwürdig. Was allein etwa abhalten könnte, sich ihm gläubig hinzugeben, das ist der Schein der Zwecklosigkeit seines angeblich stellvertretenden Leidens oder aber auch der scheinbare sittliche Widerspruch desselben. Nun zeigt — nach Anselm — die Vernunft, daß ein solches Leiden eines Gottmenschen einerseits notwendig, anderseits ganz vernunftgemäß sei: Nun also ist uns jeder Grund genommen, uns dem Evangelium zu verschließen.

[3] „Sicut ipsum veracem esse necesse est confiteri, ita nihil quod in illis (i. e. in novo et veteri testamento) continetur, verum esse potest aliquis diffiteri." (II, 22.)

Der hl. Anselmus fragt: „Warum ist Gott Mensch geworden? Läßt sich auf diese Frage eine auch die Heiden befriedigende Antwort geben? Insbesondere: Warum ist er Mensch geworden, um uns durch seinen blutigen Tod zu erlösen? War unsere Erlösung nicht ohne die Menschwerdung, nicht ohne den Tod Christi möglich?“

Auf diese Frage lautet Anselms Antwort: „Ein besonders wichtiges Moment in der Erlösung ist die Genugtuung, und diese könnte ohne Christus, und zwar den historischen Christus, wie er für uns stirbt, nicht geleistet werden.“

Die Aufgabe des hl. Anselmus in seinem Werke C. D. h. ist demnach diese: er will durch eingehende Untersuchung der für die Sünde nötigen Genugtuung den Nachweis erbringen, daß Christus für uns Mensch werden und sterben mußte. Anselms eigentliches und höchstes Interesse geht auf diese Notwendigkeit,[1] wenn er auch, um dies Ziel zu erreichen, absolut darauf angewiesen ist, möglichst eingehend und in solidester Weise das Wesen und die Art der Genugtuung zu schildern.

Was den letzteren Punkt betrifft, so kann man sogar sagen, daß die Genugtuungstheorie durch ihre Dienstbarmachung zu jenem weiteren Zwecke an Gründlichkeit der Behandlung gewinnen mußte. Durch die bei jeder Zeile wiederkehrende Frage: „War denn dieses bestimmte Moment in der Genugtuung absolut erforderlich? Hätte eine andere als Christi Genugtuung nicht dasselbe erreicht? War denn eine solche Genugtuung seitens Christi in irgendeiner Weise ungeziemend?“ usw., mußte die Spekulation zur äußersten Schärfe angefeuert werden.

---

[1] Vgl. oben S. 7. Klar und eingehend bespricht Funke a. a. O. S. 123 ff. diese Absicht Anselms. Er zeigt, daß Anselms Abhandlung wohl die Grundlinien einer Genugtuungstheorie enthält, an sich aber keine Genugtuungstheorie ist, und daß das Verkennen dieses Standpunktes „die Quelle von vielen Irrtümern in der Darstellung und Kritik der Anselmischen Lehre werden mußte“. Umso weniger noch können dann, wie Funke dort gleichfalls hervorhebt, diejenigen auf ihre Rechnung kommen, welche das Werk um jeden Preis als einen positiv-dogmatischen Traktat über die Genugtuung oder sogar über die christliche Versöhnungslehre, die subjektive Rechtfertigung, auffassen möchten und dann natürlich ungefähr alles an Anselms Schrift auszusetzen finden.

Dennoch ist und bleibt unser Standpunkt viel begrenzter und unser Interesse an der Genugtuungstheorie viel direkter. Ob und inwiefern Christus notwendig war, um für uns genugzutun, das ist für uns an sich eine Nebenfrage. Diese Frage wird sich jedenfalls mehr oder weniger erschließen, wenn wir einmal die Art und Weise erkannt haben werden, wie er tatsächlich für uns genuggetan hat; jedoch stehen wir ihrer Lösung nur mit dem rein objektiven Interesse der spekulativen Wissenschaft gegenüber.

Für uns ist die Hauptfrage: „Wie hat Christus, von dem wir wissen, daß er für uns genuggetan hat, diese Genugtuung geleistet?“ Was bei dem hl. Anselmus Mittel zum Zweck war, das wird bei uns zum eigentlichen Zweck. Wir stehen also der Genugtuungstheorie unbefangener gegenüber als der hl. Anselmus selbst; wir sind von keiner Zweckmäßigkeitsrücksicht geleitet und können mithin auch nicht etwa durch eine solche irregeführt werden. Uns leitet einzig das spekulative Interesse an der dogmatischen Reinheit der Genugtuungstheorie selbst.

Aus dieser Verschiedenheit des Standpunktes ergibt sich dann von selbst, daß wir nicht nur in der Anordnung des Stoffes selbständig vorgehen müssen, sondern auch daß unser Interesse für Einzelfragen sich nach einem anderen Maßstabe regelt. Manches, was der hl. Lehrer kaum berührt, werden wir eingehend erörtern müssen, während manche längere Ausführungen Anselms in unserer Arbeit nicht oder kaum berührt zu werden brauchen.[1]

[1] Hier darf auch ein anderer Gesichtspunkt nicht aus dem Auge gelassen werden: In der Spekulation ist der hl. Anselm der Vater der Scholastik. Was uns heute, nachdem ein jahrhundertelanges Studium der verschiedenen theologischen Schulen vorausgegangen, im abgeklärten Zustande als theologisches Gemeingut gilt, dazu wurde damals der erste Bauversuch gemacht. Da fast alles neu war, ist es begreiflich, daß ein so begeisterter Lehrer wie Anselm sich nicht leicht die Gelegenheit entgehen läßt, auf Kosten der Einheitlichkeit auch entfernter liegende Fragen zu erörtern (vgl. z. B. II, 13, Über das Wissen Christi), die wir kaum oder überhaupt nicht berücksichtigen können.

Zweiter Abschnitt.

Grundlage von Anselms Genugtuungstheorie.

„Sagen wir aber immerhin, wegen seiner Unveränderlichkeit sei es notwendig, daß Gottes Güte inbezug auf den Menschen vollende, was er begonnen hat.“[1]

§ 4.

Das Problem der Notwendigkeit in Anselms Theorie.

Von Abälard an bis heute ist dieser Frage stets[2] das regste Interesse geschenkt worden. Auch wir können sie nicht ganz übergehen, denn sie ist vom hl. Anselmus selbst so sehr in den Vordergrund gestellt worden und erscheint so sehr mit den Absichten des Werkes „C. D. h.“ verwoben, daß ohne die Behandlung dieser Frage eine befriedigende Auffassung des Genugtuungsproblems im Sinne Anselms überhaupt für ausgeschlossen gelten muß.

Der hl. Anselmus baute ja seine Theorie zu dem bestimmten Zwecke auf, jeden scheinbaren Widerspruch in der Menschwerdung und im Erlösungstode Christi zu beseitigen. Während vom rein dogmatischen Standpunkte aus gefragt worden wäre: „Läßt sich in der Genugtuungsidee eine Kraft denken, die allenfalls das Lebensopfer Christi motivieren konnte?“, ist Anselms Standpunkt zugleich der apologetische.[3] Er sucht das scheinbar Widersprechende im

---

[1] „Dicamus tamen, quia necesse est, ut bonitas dei propter immutabilitatem suam perficiat de homine quod incepit.“ (C. D. h. II, 5.)

[2] Vgl. Funke a. a. O. S. 91.

[3] Direkt oder indirekt. Vgl. oben S. 7. Funke a. a. O. S. 130; Stentrup, Die Lehre des hl. Anselmus über die Notwendigkeit der Erlösung und Menschwerdung, in Zeitschrift für kath. Theologie. Innsbruck 1892. S. 656. Übrigens möchten wir der Festellung, ob Anselm direkt gegen die

Erlösertode Christi durch möglichst logische Verknüpfung der Erlösung mit der Genugtuung zu beseitigen. In der Behandlung dieser Frage wird sich also der Apologet im Wettstreit mit dem Dogmatiker zeigen. Der Nachweis einer wirklichen und eigentlichen Notwendigkeit des Genugtuungstodes Christi müßte ein Triumph für den Apologeten sein; aber er würde vielleicht nur auf Kosten des Dogmatikers siegen können.

Den Stand der Frage zeichnet Stentrup kurz folgendermaßen: „Während die einen behaupten, Anselm weiche, wohl dem Wortlaut, aber nicht der Sache nach, von der allgemeinen Lehre der Theologen ab, sind die anderen der Ansicht, Anselms Meinung stehe mit dieser Lehre in offenbarem Widerspruch und müsse mithin einfach preisgegeben werden.“[1] Speziell über den vorerst wichtigsten Punkt, die Notwendigkeit der Wiederherstellung, sagt er dann: „Zweifellos ist es, daß Anselm die Erlösung des gefallenen Menschen für notwendig erklärt. Unseres Wissens gibt es keinen Theologen, der dem zu widersprechen wagen würde. Es kömmt folglich nur darauf an, den Sinn zu bestimmen, in dem er für die Notwendigkeit eintritt. Nicht wenige Theologen, wie unter den älteren Alexander von Hales (sum. p. 3. q. 1. membr. 3) und Bonaventura (in 3. dist. 20. a. 1. q. 1), und unter den Neueren Suarez (disp. 4. sect. 2) und Lugo (disp. 2. sect. 2) glauben, daß Anselm eine Notwendigkeit vor Augen habe, die nicht aus der Natur der Sache, sondern aus der Unveränderlichkeit der göttlichen Beschlüsse hervorgehe, oder daß er gar nur von einer Notwendigkeit im weiteren und uneigentlichen Sinne des Wortes rede, die im Grunde genommen nichts anderes sei als ein gewisser hoher Grad von An-

---

Ungläubigen geschrieben habe oder, was wahrscheinlicher, nur indirekt, für die Förderung der Frage nach seiner Auffassung der Notwendigkeit der Genugtuung wenig Wert beimessen. Denn auch dann, wenn er direkt nur seine Schüler im Glauben stärken und trösten wollte, konnte er die Glaubenswahrheiten aus der Vernunft nachweisen wollen oder aber unter Voraussetzung der Offenbarung ihre Vernunftgemäßheit dartun. Sein apologetischer Standpunkt überhaupt dagegen konnte sehr wohl die Behandlung dieser Frage beeinflussen.

[1] Stentrup a. a. O. S. 653.

gemessenheit. Andere hingegen, wie Vasquez und die meisten Theologen der Neuzeit, halten dafür, daß Anselm eine wahre, in der Natur der Sache begründete und deshalb dem Beschlusse Gottes vorausgehende Notwendigkeit der Erlösung lehre."[1]

Stentrup sucht dann gegen Dörholt, der sich[2] der Auslegung der Theologen in ihrer mildesten Form angeschlossen hatte, die strengere als einzig berechtigt darzutun. Neuerdings hat Funke in seinen „Grundlagen und Voraussetzungen" über diesen Punkt sehr beachtenswerte Ausführungen geliefert.

Nach Funke geht der hl. Anselmus von dem freien Urdekret der Beseligung des Menschen im (übernatürlichen) Genusse Gottes als von einer geoffenbarten Wahrheit aus. Die Unabänderlichkeit dieses Urdekretes erscheint dann als die Quelle jeder weiteren von dem hl. Lehrer behaupteten Notwendigkeit im Wiederherstellungsdekret und dessen Ausgestaltung.

In dialektischer Hinsicht sollen diese Folgerungen vom hl. Lehrer zwar nicht als absolut gültige, wohl aber als die rationellsten logischen Folgerungen im Sinne einer höchsten Vernunftgemäßheit gedacht sein.

In dieser Position, die den Kernpunkt der in den „Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des heil. Anselmus" niedergelegten Untersuchungen Funkes enthält, ist der Hauptsache nach zu unterscheiden, was über die Herleitung der ganzen Theorie aus dem Prinzip der Unabänderlichkeit das Urbeseligungsdekretes, und was über den positiven Charakter dieses Dekretes bei Anselm gesagt wird.

Klar gezeigt zu haben, daß das Genugtuungssystem Anselms auf dem Prinzip der Unabänderlichkeit eines ganz konkret gefaßten, freien Urbeseligungsdekretes sich aufbaut,[3] das wird das unstreitige Verdienst Funkes bleiben. Dagegen

---

[1] Ebd. S. 654. [2] Dörholt a. a. O. S. 246 ff.

[3] „— was die Hauptsache ist, — diese Unabänderlichkeit des ursprünglichen, durch die Sünde nicht umzuwerfenden, göttlichen Dekretes ist die wahre, von dem hl. Lehrer angegebene Quelle der von ihm behaupteten Notwendigkeit der Wiederherstellung des Menschen nach dem Sündenfalle". Funke a. a. O. S. 149.

glauben wir ihm in dem anderen, den positiven Charakter dieses Prinzips bei Anselm betreffenden Punkte nicht folgen zu können.

I.

Die dialektische Notwendigkeit in Anselms Theorie.

„Ich will mit dir das Übereinkommen treffen,“[1] so sagt Anselm im 10. Kapitel des ersten Buches, „daß von uns nichts Unziemliches in Gott angenommen werde, und daß anderseits auch nicht der schwächste Vernunftgrund zurückgewiesen werde, es sei denn, daß ein stärkerer ihm entgegenstehe. Denn gleichwie sich für Gott aus jeder noch so kleinen Unziemlichkeit eine Unmöglichkeit ergibt, so schließt auch jeder noch so schwache Vernunftgrund, wenn er nicht von einem stärkeren besiegt wird, die Notwendigkeit ein.“[2] Wie Funke richtig bemerkt,[3] enthält der Satz „offenbar zwei Teile, einen negativen, welcher das Ungeziemende als in Gott unmöglich abweist, und einen positiven, der als notwendig in Gott postuliert, was einen noch so geringen, aber wahren Vernunftgrund, der nicht durch einen stärkeren entkräftet werden kann, für sich hat“.

Den ersten (negativen) Teil findet er ganz klar und von keinem Kommentator mißverstanden. Anders bei dem zweiten (positiven) Teil. „Indem man sich von dem Wort- und Gedankenbilde des ersten Teiles bestimmen ließ, läßt man Anselm im zweiten Teile für das ‚Konveniente‘ resp. ‚Konvenientere‘ in Gott die Notwendigkeit aufstellen, obwohl dazu im Texte auch nicht der geringste Anhalt geboten ist.“[4] — Anselm, so meint er dann weiter, werde doch nicht umsonst im zweiten Teile statt des „conveniens“ die „ratio“ gesetzt haben. Mit der These des Optimismus, als ob Gott immer das Beste

[1] Siehe oben S. 10.

[2] „. . . volo tecum pacisci, ut nullum vel minimum inconveniens in Deo a nobis accipiatur, et nulla vel minima ratio, si maior non repugnat, reiciatur. Sicut enim in deo quodlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si maiori non vincitur, comitatur necessitas“. (I, 10.)

[3] Funke a. a. O. S. 138. [4] Ebenda.

dem Effekte nach wirke, habe Anselms Prinzip nichts zu tun. Man könne wohl von einem Besseren und Vollkommeneren dem Effekte nach, nicht aber im Sinne Anselms bei Gott von einem Vernünftigeren reden, da Gott das dem Effekte nach Vollkommenere und Unvollkommenere gleicherweise auf Grund seiner selbst, d. h. auf Grund der absoluten „ratio" schaffe.

Aus diesem rein metaphysischen Prinzip, daß Gottes Wirken einen objektiv absolut vernünftigen Grund habe, leite nun Anselm für unsere Spekulation über die göttlichen Dinge den dialektischen Grundsatz ab, eine durch einen noch so schwachen, aber als wirklich vernünftig erscheinenden Grund gestützte Meinung nur dann (dann allerdings auch durchaus) preiszugeben, wenn ein entgegenstehender Vernunftgrund als stärker erkannt werde. Denn, wie Funke erklärend bemerkt, „unsere Vernunft ist doch wesentlich der Reflex der subsistierenden göttlichen Vernunft und darum sehr wohl befähigt, unter gewissen Voraussetzungen das in der absoluten, objektiven Vernunft Begründete in vielen Fällen zweifellos zu erkennen".[1]

Allerdings, wie schon im Kreise der rein natürlichen Erkenntnis unsere Vernunft beschränkt ist, so ist sie es in noch weit größerem Maße in dieser Spekulation über die Offenbarungswahrheiten.[2] Aus dieser Beschränktheit ergibt sich, daß es für uns allerdings ein „rationabilius", ein Vernünftigeres wohl geben kann, daß uns von zwei Ansichten, von denen keine einen positiven Widerspruch einschließt, die eine vernünftiger begründet erscheinen kann als die andere. In dem Falle wäre es selbstverständlich töricht, am erwiesenen „Mindervernünftigen" festhalten zu wollen. Aber unbedingt

[1] Funke a. a. O. S. 140. Vgl. dazu Constit. Conc. Vat. de Fide, cap. 4, de Fide et ratione.

[2] Und zwar ist sie es auch abgesehen davon, daß sie von der Offenbarung als vorausgesetzter Wahrheit abhängt. Vielmehr ist diese Beschränktheit mit der wesentlichen Eigenart und der Abstraktheit des Gegenstandes gegeben und liegt einerseits in der Schwierigkeit, den Grad der Analogie in den Mittelgliedern zu bestimmen (vgl. Scheeben, Die Mysterien des Christentums § 2 bes. S. 9, Anm. 2), anderseits in der Unsicherheit der Schlußfolgerungen.

und absolut kann auch das Vernünftigere noch ein Irrtum sein. Wenn daher Anselm nach Funke einen streng zwingenden Vernunftbeweis in vielen Fällen für möglich hält und in seinem Werke diesen Beweis im allgemeinen auch anstrebt, so erkennt er dennoch ganz klar sowohl die Bedingtheit und Fehlbarkeit der menschlichen Spekulation als auch die eigene subjektive Unzulänglichkeit an. „Jedenfalls will er nicht voraussetzungslos absolut gültige Beweise fördern, nicht absolute Notwendigkeiten — wenigstens nicht immer — erweisen . . . Seiner innersten subjektiven Überzeugung, daß seine Beweisführung nur beschränkt und bedingt gültig sei, hat er wiederholt den unzweideutigsten Ausdruck verliehen.“ [1] — Funke unterscheidet jedoch von diesem allgemeinem Prinzip Anselms die Anwendung desselben im einzelnen. „Ob er überhaupt jenes metaphysische Prinzip stets richtig im einzelnen angewendet habe, das ist hier noch nicht zu untersuchen . . . (Er will nicht stets absolute Notwendigkeiten erweisen, sondern) er will ad hominem argumentieren, er will nachweisen, daß die faktische Weltentwicklung nach der Sünde, wie sie uns der Glaube lehrt . . . als im höchsten Grade vernunftgemäß, als die ‚rationellste‘ . . . anzuerkennen sei.“ [2]

Wir halten diese Bemerkung für ebenso richtig als wichtig. Anselm strebt überall stringente Beweise an; einerseits aber erkennt er das Ungenügende seines persönlichen Forschertalentes, das ganze Problem zu lösen, bereitwillig an, anderseits sieht er große sachliche Schwierigkeiten. Sein Stolz nun und sein Ehrgeiz wird es sein, stets das möglichst „rationelle“ Argument zu liefern, ein zwingendes, wo ein solches nach Umständen erbracht werden kann, ein vernunftgemäßeres als alle früheren und dabei auch absolut solides, wo ein streng logisches sich nicht oder wenigstens noch

[1] Funke a. a. O. S. 141. Wir müssen hier von der Anspielung auf eine positive Voraussetzung Anselms absehen, können aber im übrigen Funkes Ausführungen in dem Sinne vollauf zustimmen, daß der hl. Anselm im allgemeinen eine logisch streng zwingende Beweisführung anstrebt, dabei aber seine eigenen Argumente nicht für unbedingt gültig ausgibt.

[2] Funke a. a. O. S. 141.

nicht ergibt. Wenn der hl. Anselmus daher immer von seinen „rationibus necessariis“ spricht, so ist unter der „ratio“ nicht einzig und allein ein streng zwingender Vernunftgrund zu verstehen. Vielmehr ist „ratio“ alles, was in irgendeiner Weise, direkt oder indirekt, die Vernunft zu befriedigen und in der Auffassung der Wahrheit zu leiten vermag. Sofern die Vernunft in ihrer Spekulation zu keinem absolut sicheren und festen Ergebnisse gelangt, muß es als heuristisches Prinzip gelten, daß die Wahrscheinlichkeit für irgendeine Ansicht in dem Maße wächst, als darin die Größe Gottes, soweit alle Rücksichten sondiert und abgewägt worden sind, besser zur Geltung kommt. Je „konvenienter“ in diesem positiven Sinne, desto „rationeller“, freilich nicht unbedingt, nicht absolut, aber mit jener Wahrscheinlichkeit, der eine vernünftige Zustimmung nicht versagt wird, bis etwa mit der Gnade Gottes ein noch „konvenienterer“, ein noch „rationellerer“ Gesichtspunkt entdeckt wird.[1] Nicht dadurch also unterscheidet sich Anselms Methode von der seiner Vorgänger, nicht darin will er dieselbe als wissenschaftlich im Gegensatz zu der jener hinstellen, daß er sich nie mit dem „Konvenienten“ begnügt und allein zwingende Gründe verspricht, sondern darin, daß er die Konvenienz eines Grundes erst nach wissenschaftlicher Prüfung und auf zwingende Gründe hin anerkennt.

Wenn also Anselm trotz seiner ausdrücklichen Bemerkung, nur mit „nötigenden“ Gründen vorzugehen (monstrabo rationibus necessariis), so oft in seinem Buche auf bloße Kongruenzgründe sich stützt, so brauchen wir darin keine Inkonsequenz Anselms zu erblicken, wie Harnack das will.[2] — Wenn z. B. II, 16 die Frage erörtert wird, ob zu jeder Zeit in der Geschichte der Menschheit wenigstens einige Vertreter der tatsächlich zur ewigen Seligkeit Berufenen gelebt haben,

---

[1] „ . . . temptabo . . . tecum quaerere; sed eo pacto . . . videlicet ut si dixero, quod maior non confirmat auctoritas, quamvis id ratione probare videar, non alia certitudine accipiatur, nisi quia interim mihi videtur, donec Deus mihi melius aliquo modo revelet.“ (I, 2.)

[2] Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte.[3] Freib. 1907. Bd. 3. S. 369. Ebenso Höhne a. a. O. S. 39.

und diese Frage nun mit dem Hinweise bejaht wird, daß andernfalls die Gesamtmenschheit in dieser Epoche keinen Existenzzweck zu besitzen geschienen habe,[1] so muß man, wenn man Anselm nur zwingende Vernunftbeweise versprechen läßt, hier eine Außerachtlassung seines Prinzips sehen. Dagegen aber erhebt Anselm selbst sofort Einspruch. Für ihn ist dieser Kongruenzgrund eben zwingend, mit den oben angegebenen Einschränkungen der Bedingtheit und der Einstweiligkeit allerdings, aber in diesen Grenzen auch vollständig zwingend, vollständig wissenschaftlich, denn es handelt sich für ihn nicht um einen willkürlich gewählten und nicht näher untersuchten, im Grunde also vielleicht gar nicht stichhaltigen, äußeren Konvenienzgrund, sondern um einen Grund der vernünftigsten Angemessenheit, dem gar kein Bedenken gegenübersteht, und der deshalb mit seiner ganzen, nicht zwar nötigenden, aber doch einladenden Kraft auf den Geist wirken kann. „Mit einem angemessenen Grunde, und dem nichts entgegenzustehen scheint," antwortet in diesem Sinne Boso, „zeigst du . . . Wir können schließen, daß dies nicht nur geziemend, sondern auch notwendig ist. Denn wenn dies geziemender und vernunftgemäßer ist, als daß es irgend einmal keinen zur Seligkeit Erwählten gegeben habe . . . und diesem Grunde (rationi!) nichts entgegensteht, so ergibt sich die Notwendigkeit" usw.[2] Wir sehen hier, daß allerdings nicht jede einfache Konvenienz genügt, eine Ansicht annehmbar zu machen. Obgleich die in Frage stehende Ansicht konvenient ist, gelangt sie an sich noch nicht zur Annahme. Aber es handelt sich um eine Ansicht, welche nach sorgsamer Erwägung als konvenienter und deshalb auch vernunftgemäßer erfunden worden ist als jede entgegengesetzte. Diese

[1] „nam aliquatenus in vanum esse viderentur, quamdiu non ad hoc propter quod maxime facti essent, viderentur subsistere." (I, 16.)

[2] „Congruenti ratione et cui nihil repugnare videtur, monstras . . .; quod non solum conveniens, sed etiam necessarium esse possumus concludere. Si enim convenientius et rationabilius est hoc, quam aliquando nullum fuisse . . ., nec est aliquid quod huic obviet rationi, necesse est semper aliquem ad praedictam reconciliationem pertinentem fuisse." (I, 16.)

Ansicht muß also bis auf weiteres als sicheres wissenschaftliches Resultat angenommen werden.[1]

Wie zuversichtlich demnach Anselm auch seine „notwendigen Gründe“ vorbringt, es handelt sich bei ihm, nicht nur im objektiven, sondern auch im subjektiven Sinne, um Hypothesen, um Lösungsversuche. Dabei ist jedoch nicht zu vergessen, daß der hl. Anselm auch hierin der Vater der Scholastik ist, die modernen Theologen aber die Enkel derselben sind. Das von Anselm befolgte Prinzip wird der theologischen Spekulation immer als Leitstern vorschweben; aber je älter und erfahrener die christliche Wissenschaft wird, desto umsichtiger und weniger naiv wird sie in der Anwendung dieses Prinzips, desto vorsichtiger wird sie in der Abwägung des Für und Wider einer Ansicht, desto geduldiger in der Erwartung einer definitiven Lösung. Während Anselm fürchtete, seine Lösung möchte schließlich doch nicht ganz befriedigen, hoffen wir in einer ähnlichen Gelegenheit, unser Lösungsversuch könne vielleicht genügen. Während bei Anselm mehr das positive Element, das den Geist Befriedigende der Theorie zum Ausdrucke kommt, tritt bei den Modernen mehr das Negative, der Mangel an absoluter Sicherheit hervor. Daher Anselms Zuversicht, mit Gründlichkeit die wissenschaftliche Begründung seiner Sätze erbracht zu haben, die sich harmonisch paart mit der bescheidenen Erkenntnis, daß bei den etwa noch versteckten Gründen und Gegengründen ein späteres tieferes Verständnis der Glaubenswahrheiten wohl möglich sei. Er glaubt, für seine Thesen die „soliditas veritatis rationabilis“, die „necessitas“ erwiesen zu haben; doch soll diese nicht unbedingt, nicht absolut gelten, sondern nur „einstweilen werde sie gelten gelassen, bis mir Gott Besseres irgendwie offenbare“.[2]

---

[1] Vgl. Dörholt a. a. O. S. 208.

[2] „interim accipiatur, donec Deus mihi melius aliquo modo revelet.“ (I, 2.)

II.

Die sachliche Notwendigkeit in Anselms Theorie.

Welche Notwendigkeit will nun Anselm auf dieser dialektischen Grundlage in der Genugtuung Christi nachweisen? Will er, sei es streng logisch, sei es wenigstens mit hoher Vernunftgemäßheit, — wie das der Einzelfall wird zeigen müssen — die Genugtuung Christi als in sich absolut notwendige Veranstaltung Gottes darstellen, als eine solche also, die Gott absolut vornehmen mußte, oder aber kommt für ihn auch der freie Wille Gottes mehr oder weniger in Betracht? Eine für Anselms Zweck, wie wir schon gesehen[1] haben, nicht ganz gleichgültige Frage.

Nach Funke erklärt der hl. Anselmus die Wiederherstellung des Menschengeschlechtes durch Christi Genugtuungstod insofern für notwendig, als sich ihm unter Voraussetzung der Sünde die Wiederherstellung logisch aus der Unabänderlichkeit des Urdekretes ergab, wobei allerdings die ganze konkrete Gestaltung dieses Wiederherstellungsdekretes auch mehr oder weniger von der Natur des Urdekretes abhing.

Funkes Ausführungen betreffen im Grunde nur die schon erwähnte und in neuerer Zeit besonders von Stentrup und Dörholt in entgegengesetztem Sinne beantwortete Frage, ob Anselm eine vorausgehende oder eine nachfolgende Notwendigkeit der Wiederherstellung und der Menschwerdung lehre, nur daß Funke die Frage tiefer faßt.

Der Gegensatz zwischen der nachfolgenden Notwendigkeit, der „necessitas consequens scl. voluntatem“ (auch necessitas consequentiae genannt) und der vorausgehenden Notwendigkeit, der „necessitas antecedens scl. voluntatem“ (auch necessitas consequentis genannt) darf wohl aus der Philosophie als bekannt vorausgesetzt werden. Soweit unser Gegenstand in Betracht kommt, kann man ihn dahin zusammenfassen, daß man diese von einer Wirkung aussagt, die deshalb gewollt wird, weil sich dem Willen die

[1] Siehe oben S. 23.

Notwendigkeit hierzu auferlegt, wobei also der Wille in seiner Zustimmung dem eigentlichen Grunde nur folgt, jene aber einem Geschehnis zuschreibt, welches notwendig eintrifft, formell und ausschließlich deshalb, weil und insofern es gewollt wird.

Eine solche rein nachfolgende Notwendigkeit würde also ihren ausschließlichen Grund in dem Beschlusse Gottes haben, durch welchen die gegenwärtige Ordnung der Dinge festgesetzt wird.

Diese nachfolgende Notwendigkeit der Wiederherstellung also findet bei Anselm mit den älteren Theologen neuerdings Dörholt. „Wir sind also mit der überwiegenden Mehrzahl der älteren Theologen der Meinung . . . daß er (Anselm) nicht notwendig so müsse verstanden werden, als habe er eine wirkliche, auch für Gott bestehende Notwendigkeit . . . lehren wollen. Unter der Notwendigkeit, von welcher er fortwährend spricht, versteht er . . . zugleich auch jene Art Notwendigkeit, welche den göttlichen Willensbeschlüssen folgt, nachdem sie einmal gefaßt worden sind, weil dieselben, wenn auch mit vollster Freiheit, so doch in unabänderlich fester Weise gefaßt werden.“ [1] Etwas vorher hatte er gleichfalls gesagt: „Die Rettung des Menschen aus dem Sündenelend war nämlich damals, als er denselben schuf, bei ihm schon beschlossene Sache, und darum geziemte es sich nicht, davon abzustehen.“ [2]

Daß das, was Dörholt hier an letzter Stelle sagt, an sich ganz und vollständig wahr ist, braucht kaum bemerkt zu werden: Als Gott den Menschen schuf, sah er die Sünde voraus; er beschloß deshalb in freier Weise zugleich, den gefallenen Menschen wiederaufzurichten, und weil und insofern dies nun einmal beschlossen war, mußte es auch notwendig ausgeführt werden. Aber eben, weil das so ganz selbstverständlich war, darf man wohl billig fragen, ob der hl. Anselmus nur das habe sagen wollen, oder ob nicht vielmehr sein Gegenstand gerade die Erörterung jener anderen vorausgehenden Notwendigkeit nahelegte, zumal Dörholt selbst seine

[1] Dörholt a. a. O. S. 211. [2] Ebenda S. 205.

Auslegung als eine einfache Möglichkeit bezeichnet[1] und damit wohl die entgegengesetzte Auslegung als die näherliegende zugesteht. „Die Ungläubigen leugneten nicht", so schreibt deshalb dagegen Stentrup,[2] „die Erlösung, wenn Gott sie beschlossen habe, sei notwendig, weil die ewigen Entschlüsse Gottes unveränderlich sind, oder die Menschwerdung sei unter der gleichen Bedingung und aus dem gleichen Grunde unmöglich, sondern sie behaupteten, die Menschwerdung könne nicht das Mittel zur Erlösung sein, und deshalb sei eher der Glaube an die Erlösung aufzugeben als der Glaube an die Menschwerdung zuzulassen."

Ihm unterliegt es keinem Zweifel, daß nach Anselm die Wiederherstellung und die Menschwerdung aus der Natur der Sache notwendig erfolgt, daß Gott beide beschließen mußte, daß es sich also bei Anselm durchaus um eine vorausgehende Notwendigkeit handelt.

Wenn es nur auf die Bezeichnung ankäme, so könnte man allerdings ganz gut von einer vorausgehenden Notwendigkeit der Wiederherstellung und der Genugtuung im Sinne Anselms sprechen. Da diese Bezeichnung aber die Idee des Ausschlusses eines freien Dekretes Gottes formell für den hier in Frage stehenden Akt mit sich führt, so muß doch eine, übrigens von Stentrup anerkannte, Unterscheidung gemacht werden.

Wenn nämlich ein Akt sich aus einem anderen notwendig[3] ergibt, so sprechen wir von einer vorausgehenden Notwendigkeit, selbst wenn der erste Akt aus einem vollständig freien Willensbeschlusse hervorgeht. Inbezug auf Gott ist das aber eine uneigentliche Bezeichnung, begünstigt

---

[1] „Allerdings hebt der hl. Anselm dies in den von uns angeführten Worten nicht klar hervor, aber viele Theologen erklären ihn so, und er kann bei gutem Willen so erklärt werden." Dörholt a. a. O. S. 205. — „Wir sind der Meinung, daß der hl. Anselm . . . nicht notwendig so müsse verstanden werden" usw. A. a. O. S. 211.

[2] Stentrup, Die Lehre des hl. Anselm usw., in Zeitschrift für katholische Theologie 1892. S. 656.

[3] Selbstverständlich ist hier durchweg die moralische Notwendigkeit, die sittliche Verpflichtung gemeint.

durch unsere unvollkommene, abstrakte Denkweise einerseits und durch unsern beschränkten, unbeständigen Willen anderseits.

Wir sind nämlich nicht fähig, alle einzelnen Ursachen, auf denen irgendeine Ordnung beruht, mit einem Blick zu überschauen; deshalb fassen wir nur die unmittelbarsten Ursachen eines Geschehnisses ins Auge, um danach einen Akt zu benennen. Erweist sich der Akt inbezug auf diese seine unmittelbaren Ursachen als notwendig, so gilt er uns einfachhin als (vorausgehend) notwendig, ohne daß wir unterscheiden, ob diese notwendig wirkende Ursache frei gewollt war oder nicht. Und so weit unser geschöpflicher Wille in Betracht kommt, auch mit vollem Rechte. Denn wenn es auch wahr ist, daß derjenige, der eine notwendig wirkende Ursache frei setzt, für die erkannte Folge verantwortlich ist, so gilt dies doch nur so weit, als der erste freie Willensentschluß virtuell die Zulassung der notwendigen Folge einschließt. Niemals aber kann der Wille gleichzeitig actu auf die notwendig wirkende Ursache als auf ihren formalen Gegenstand und ebenfalls actu auf die daraus sich ergebende Folge gerichtet sein; und zwar deshalb nicht, weil der menschliche Geist nie actu gleichzeitig das eine und das andere Gut als anstrebenswert erkennen kann. Daraus ergibt sich für uns die Möglichkeit, der Verpflichtung, die wir etwa durch Setzung eines Aktes mitübernommen haben, uns zu entziehen. Diese Verpflichtung war eben nur virtuell, nicht aber actu (mit)gewollt, und deshalb kommt die Ausführung der Verpflichtung nur dadurch zustande, daß diese Verpflichtung eigens auf den Willen — als Gegenstand — einwirkt.

Anders ist es bei Gott. Wenn wir bei unserm Gegenstande bleiben, so wollte Gott nach Anselm, wie wir bald sehen werden, die Menschen auf eine bestimmte, konkrete Art beseligen. Diese Ordnung der Dinge brachte mit Notwendigkeit für den Fall der Sünde mit sich, daß er die Menschheit wiederaufrichtete. In Gottes erstem Beschlusse, insofern er unabänderlich gefaßt war, lag gewissermaßen die Gottes Eigenschaften gegenüber eingegangene Verpflichtung, den Menschen im Falle der Sünde wiederaufzurichten. Diese

moralische Notwendigkeit käme infolge der Vollkommenheit Gottes einer absoluten Notwendigkeit gleich, die Gott einfach zwingen würde. Trotzdem aber würden wir hier nur uneigentlich von einer vorausgehenden Notwendigkeit des Wiederherstellungsdekretes sprechen. Denn die Tatsache, daß Gott unabänderlich sein Ziel bestimmt hatte, war keineswegs Grund und Ursache eines neuen Beschlusses im Augenblicke des Sündenfalles; vielmehr umfaßte bei Gottes vollkommenem Schauen und Wollen ein einziger, ursprünglicher freier Willensakt in bestimmter und formeller Weise das Beseligungsdekret wie das Wiederherstellungsdekret. Unser abstraktes Denken allerdings kann die Momente trennen und so aus dem einen das andere folgern, in Gott aber sind beide geeint. Die Unabänderlichkeit des Beseligungsdekretes ist ja nur ein abstrakter Ausdruck für das im Urdekret hypothetisch schon enthaltene Wiederherstellungsdekret.[1] „Daß der Wiederherstellungsbeschluß, sofern er nur die Gleichheit des Zieles mit dem ursprünglichen Beseligungsbeschlusse besagt, in Gott aus dem letzteren folge, kann man nach dem hl. Anselm nicht einmal korrekt sagen. Dadurch wäre eine Auseinanderreißung in Gottes Zielen ausgesprochen, welche mit dem Gottesbegriffe unvereinbar ist und einer menschlichen Handlungs- und Betrachtungsweise entspricht. Die ganze Anselmische Beweisführung . . . schließt notwendig ein die Negation der Verschiedenheit des Beseligungs- und Wiederherstellungsbeschlusses . . . Nachdem Gott einmal beschlossen hat, den Menschen zu beseligen . . ., da beschließt er nicht das gleiche Ziel von neuem, sondern da die von Gott vorher . . . erkannte und zugelassene Sünde . . . dem Beschlusse Gottes gegenüber

[1] „Denique deus nihil facit necessitate, quia nullomodo cogitur, aut prohibetur facere aliquid. Et cum dicimus Deum aliquid facere quasi necessitate vitandi inhonestatem, quam utique non timet, potius intelligendum est, quia hoc facit necessitate servandae honestatis; quare scilicet necessitas non est aliud quam immutabilitas honestatis eius, quam a seipso et non ab alio habet, et idcirco improprie dicitur necessitas. Dicamus tamen, quia necesse est, ut bonitas Dei propter immutabilitatem suam perficiat de homine quod incepit." (II, 5.)

ohnmächtig ist, bleibt es bei dem ersten Dekrete."[1] Mögen wir also immerhin von einer vorausgehenden Notwendigkeit des Wiederherstellungsdekretes sprechen „dicamus tamen, quia necesse est, ut bonitas Dei . . . perficiat de homine quod incepit" (II, 5); jedoch vergessen wir nicht, daß dieser Ausdruck ein uneigentlicher ist, daß dabei nicht in Gott der Wiederherstellungsbeschluß als Folge einer moralischen Verpflichtung hingestellt werden soll, sondern daß sich lediglich das Wiederherstellungsdekret als logische Folge aus dem Urbeseligungsdekrete ableiten läßt, ohne daß wir für das Wiederherstellungsdekret eigens und formell auf den freien Willensbeschluß Gottes rekurrieren müßten.

Daß nun der hl. Anselm in diesem uneigentlichen Sinne dem Wiederherstellungsdekret eine vorausgehende Notwendigkeit beilegt, das scheint uns Funke klar nachzuweisen, wobei derselbe jedoch den leicht mißzuverstehenden Ausdruck einer vorausgehenden Notwendigkeit vermeidet.

Funke hatte Stentrup darin gegen Dörholt zugestimmt, daß Anselm die Notwendigkeit der Wiederherstellung nicht aus der Unabänderlichkeit des einmaligen Beschlusses dieser Wiederherstellung ableite. „Indessen," so sagt er, „nicht der unabänderliche Beschluß Gottes, den Menschen wiederherzustellen oder zu erlösen, bezeichnet Anselm als die Quelle der Notwendigkeit der Wiederherstellung; er sagt vielmehr: die Beseligung des Menschen war . . . das . . . von Gott intendierte, also unfehlbar zu erreichende Ziel der Erschaffung des Menschen, und darum schloß dies Ziel, da es ohne Wiederherstellung des Menschen nach dem vorhergesehenen und frei zugelassenen Sündenfalle nicht erreicht werden konnte, die Wiederherstellungsnotwendigkeit offenbar in sich."[2]

Nach Funke geht also Anselm von einem ganz bestimmten konkreten Urbeseligungsdekrete aus, und weil dies Dekret als unabänderlich[3] zu gelten hat, so folgt daraus streng logisch

[1] Funke a. a. O. S. 156. [2] Ebenda S. 157.

[3] „Was versteht aber nun der hl. Lehrer unter dieser ‚immutabilitas decreti divini'? Man hat dieselbe vielfach aufgefaßt als identisch mit jener ontologischen Eigenschaft Gottes, auf Grund deren er als reiner, potenzloser

die Notwendigkeit des Wiederherstellungsbeschlusses. Es ist nun tatsächlich leicht einzusehen, daß dies die einzig berechtigte Auslegung Anselms ist.

Als Ziel erkennt Anselm die Beseligung im (übernatürlichen) Genusse Gottes. Dies Ziel ergibt sich ihm aus der Natur und Ausstattung des Menschen. „Daß der Mensch gerecht erschaffen ist, damit er durch den Besitz Gottes beseligt werde,“ [1] das ist der Titel des 1. Kapitels im zweiten Buche. Dies Ziel hatte sich Gott in vollständig freiem Beschlusse gesetzt. Versteht es sich nun von selbst, daß Gott in all seinen Werken das Ziel ganz und vollkommen erfaßt, so mußte das um so mehr inbezug auf dies „kostbarste“ [2] Werk Gottes gelten. Gott kann nie, und vor allem hier nicht schaffen, um sodann den Erfolg seines Werkes abzuwarten, sondern er bestimmt den Zweck klar und unabänderlich.

Anselm gefällt sich darin, diesbezüglich in verschiedene Einzelheiten einzugehen. So muß z. B. der von Gott verfolgte Zweck bis auf die genaue Zahl der Auserwählten bestimmt sein, ein Gedanke, den Anselm nach dem heil. Augustinus [3] in Beziehung bringt mit dem Fall der Engel [4] und der so auf einen weiteren Gedanken vorbereitet.

Akt in seinem Sein und Handeln und also auch in seinem Wollen keiner Veränderung unterliegen kann — offenbar zu Unrecht. Denn in diesem Sinne wäre ohne Ausnahme jedes göttliche Dekret ‚unabänderlich‘. Nun aber sagt Anselm ausdrücklich, daß Gott ‚multa‘ (II, 17), also nicht omnia immutabiliter wolle. Er faßt somit die Unabänderlichkeit . . . als Eigenschaft des objektiven göttlichen Dekretes, welche demselben auf Grund seines Inhaltes, unabhängig von allen zukünftigen Ereignissen, nach Gottes heiligem Willen seine Durchführung sichert. Gott kann auch ‚mutabiliter‘, d. h. seiner weisen Anordnung entsprechend, abhängig vom Außergöttlichen, bedingt etwas wollen. Diese Mutabilität des Dekretes müßte jedoch positiv aus der Materie des Dekretes oder aus der göttlichen Offenbarung erschlossen werden.“ (Funke a. a. O. S. 148.)

[1] „quod homo a Deo factus sit iustus, ut Deo fruendo beatus esset.“

[2] „nihil pretiosius agnoscitur Deus fecisse.“ (II, 4.)

[3] De civitate Dei, l. 21. c. 1. n. 2.

[4] Hierdurch wird die Unabänderlichkeit eines einzigen großen Weltenplanes, dessen Krönung die Beseligung der vernunftbegabten Geschöpfe in der Anschauung Gottes ist, vor allem in das rechte Licht gerückt. Das

Wie, wenn der Plan Gottes, die gefallenen Engel durch die Menschen zu ersetzen, dadurch vereitelt würde, daß die Menschheit als solche durch die Sünde der ursprünglichen Gerechtigkeit, der „iustitia", der Bedingung der späteren „fruitio Dei", verlustig ginge? Würde Gott in dem Falle ohne weiteres sein Ziel trotzdem erreichen können, oder falls das nicht ginge, würde es dann mit dem Gottesbegriff vereinbar sein anzunehmen, daß er auf die Erreichung des Zieles überhaupt verzichte?

Und leider handelt es sich nicht um einen hypothetischen Fall. Ja, die Menschheit hat gesündigt — der allgemeine Tod ist ein klares Zeichen[1] — und dadurch, soviel an ihr liegt, den Plan Gottes durchkreuzt.[2] Was aber die für diesen Fall auftretende Frage betrifft, so unterliegt es keinem Zweifel, daß Gott auch nach der Sünde auf die Erreichung seines Zieles nicht verzichten kann. Das Beseligungsdekret muß auch nach und trotz der Sünde ausgeführt werden. Es ist ganz klar, wie Funke nach Anselm ausführt,[3] daß Gott, wenn er sich die Erreichung eines Zieles vornahm, die etwaigen Hindernisse sowohl voraussehen als auch beherrschen mußte;

Urbeseligungsdekret bezüglich des Menschen ist ja selbst als Mittel gedacht, den ersten Plan bezüglich der Engel zu Ende zu führen. Also muß dies Urdekret, auch von seinem eigenen Gegenstande abgesehen, schon um jenes ersten Planes willen ausgeführt werden. Im übrigen ist dieser Gedanke über die Engel, trotz der sichtlichen Vorliebe, mit der Anselm ihn behandelt, einer von jenen Punkten, die er, als für seine Arbeit unwesentlich, aus der Offenbarung einfach herübernimmt. (Vgl. unt. S. 52 ff. und Anselm II, 22.) Denn einerseits ist nichts klarer als daß mit dem Urbeseligungsdekret auch eine ganz genau umgrenzte Zahl von Auserwählten bestimmt werden mußte, anderseits erklärt Anselm selbst (I, 18), daß die Menschheit auch an sich ihren Daseinszweck in der Anschauung Gottes habe.

[1] Vgl. unten S. 49 ff.

[2] Das Dogma und die Theologie bezieht bekanntlich die Erlösung vor allem auf die Erbsünde. Rom. 5, 18. 19. Trid. Sess. V. can. 3. Si quis Adae peccatum etc. Vgl. S. Theol. p. 3. q. 1. a. 4. c. Dörholt a. a. O. S. 338. Der hl. Anselm erwähnt die Erbsünde mehr nebenher, um die Größe der zu leistenden Sühne in ein spezielles Licht zu stellen. (I, 22.) Im übrigen begnügt er sich mit der Tatsache, daß alle Menschen mit der Sünde behaftet sind, da sie sonst nicht sterblich wären.

[3] Funke a. a. O. S. 147 ff.

und zwar beherrschen mußte in der Weise, daß er sie entweder nicht zuließ, oder aber sie korrigierte. „Als er den Menschen schuf, war ihm nicht verborgen, was derselbe in der Zukunft tun würde, und dennoch nahm er, indem er ihn schuf, . . . gleichsam die Verpflichtung auf sich, das Werk zu vollenden.“[1] Es lag also in der Zulassung der Sünde zugleich der Wille, die Wirkung der Sünde inbezug auf die Verhinderung des letzten Zieles aufzuheben.[2]

Der hl. Anselmus bedient sich hier eines von Funke mit Recht hervorgehobenen Vergleiches. „Anselm: Nehmen wir an, ein reicher Mann trage in der Hand eine kostbare Perle, die nie von einer Beschmutzung berührt ward, und die niemand ohne seine Einwilligung seiner Hand entreißen kann, und er beschließe, dieselbe in seine Schatzkammer zu legen, wo er seine wertvollsten Kleinodien aufbewahrt . . . Was nun, wenn er zuließe, daß ihm diese Perle von einem Neider aus der Hand in den Kot geschlagen würde, obgleich er es hindern konnte, und wenn er sodann die Perle aus dem Kote aufhöbe und dieselbe befleckt und ungereinigt in einen reinen und ihm teuren Ort legte, um sie in diesem Zustand aufzubewahren, hieltest du ihn für weise? . . . Handelte (Gott) . . . nicht ähnlich, wenn er den mit dem Schmutze der Sünde befleckten Menschen ohne alle Reinigung . . . auch nur in das irdische Paradies zurückversetzte, daß

---

[1] „Non enim illum latuit, quid homo facturus erat cum illum fecit et tamen . . . creando . . . se ut perficeret . . . quasi obligavit.“ (II, 5.)

[2] Wenn hier aus der Unveränderlichkeit des Urdekretes die Notwendigkeit des Wiederherstellungsdekretes gefolgert wird, so handelt es sich noch nicht um den materiellen Inhalt dieses Dekretes. Wenn die iustitia (supernaturalis) das genau entsprechende Mittel war, zur fruitio Dei zu gelangen, und wenn ferner die Sünde diese iustitia notwendig ausschließt, so wird allerdings das Wiederherstellungsdekret die Sünde beseitigen müssen. Doch davon sehen wir für jetzt ab und behaupten nur die Notwendigkeit des ursprünglichen Zieles trotz der Sünde. Wäre demnach der einfache verzeihende Wille genügend, um den Menschen nach der Sünde der fruitio Dei in derselben Weise teilhaftig zu machen, als dies nach dem Urbeseligungsdekrete vorgesehen war, und läge dieser Willensbeschluß des einfachen Verzeihens ohne jede weitere Veranstaltung tatsächlich vor, so müßte eben dieser verzeihende Wille als der Inhalt des Wiederherstellungsdekretes bezeichnet werden.

er für immer in diesem Zustande (der Sünde) verbleibe? . . . Schiene es doch, als habe er das Beschlossene nicht ausführen können, oder als habe ihn das beschlossene Gute gereut: Was bei Gott unmöglich ist.“ [1]

„Welches ist die Pointe dieses Vergleiches und Beweises?“ fragt Funke.[2] „Offenbar folgende: Wenn der reiche Mann beschlossen hatte, die Perle, welche er rein in der Hand hielt, in seiner Schatzkammer aufzubewahren, dann mußte er sie, falls er eine Verunreinigung, die er ohne Schwierigkeiten verhindern konnte und voraussah, wirklich zuließ, vor Bergung in seiner Schatzkammer offenbar reinigen. Gleicherweise mußte Gott, wenn er beschlossen hatte, den reinen Menschen in den Himmel zu führen, und wenn er die Befleckung des Menschen mit der Sünde, obwohl er sie ohne Mühe verhindern konnte, doch zuließ, beschließen, den Menschen zu reinigen.“

Der „mundus et carus locus“, in welchem die beschmutzte Perle niedergelegt wird, während ursprünglich der „thesaurus“ ihr Bestimmungsort war, nimmt in Anselms Vergleich bezüglich der Perle denselben Platz ein, wie das „paradisus, de quo eiectus fuerat“ bezüglich des gefallenen Menschen, welcher ursprünglich „angelis sociandus“ war. Damit ist schon gesagt, daß die Einführung des mit der Sünde beschmutzten Menschen als solchen zu der ihm ursprünglich zugedachten „fruitio Dei“ überhaupt ausgeschlossen ist. Doch davon später, wenn von dem Modus der Wiederherstellung die Rede sein wird,

---

[1] „Ponamus divitem aliquem in manu tenere margaritam pretiosam, quam nulla unquam pollutio tetigit, et quam nullus possit alius amovere de manu eius nisi ipso permittente, et eam disponat recondere in thesaurum suum, ubi sunt carissima et pretiosissima quae possidet . . . Quid, si ipse permittat eamdem margaritam ab aliquo invido excuti de manu sua in coenum, cum prohibere possit, ac postea eam de coeno sumens pollutam et non lotam in aliquem suum mundum et carum locum, deinceps illam sic servaturus, recondat: putabisne illum sapientem? . . . nonne (deus) . . . similiter faceret, si hominem peccati sorde maculatum sine omni lavatione . . . talem semper mansurum saltem in paradisum, de quo eiectus fuerat, reduceret? . . . videretur enim aut quod proposuerat peragere non potuisse, aut boni propositi eum paenituisse: quae in deum cadere nequeuut.“ (I, 19.)

[2] Funke a. a. O. S. 151.

von welchem dieser Vergleich direkt handelt. Indirekt jedoch beweist der Vergleich auch die gegenwärtige These. Die Sünde hat den ersten Plan Gottes gestört. Wollte Gott nun wenigstens das von seinem Ziele retten, was er, ohne die Wirkung der Sünde aufzuheben, noch erreichen kann, indem er dem gefallenen Menschen wenigstens all das natürliche Glück verliehe,[1] das mit dem Ausschlusse der „iustitia" vereinbar ist, so müßte er auch dann noch als unweise erscheinen: er hatte eben anfangs ein anderes Ziel im Auge und kann deshalb unmöglich auch nur im geringsten davon abgehen, ohne sich den Vorwurf zuzuziehen, er habe das Beschlossene nicht ausführen können. Mit der Unabänderlichkeit des Urbeseligungsdekretes ist somit zweifellos die Notwendigkeit des Wiederherstellungsdekretes gegeben. „Hieraus ist leicht zu erkennen, Gott werde entweder betreffs der menschlichen Natur das Begonnene vollenden, oder er hätte eine so erhabene Natur umsonst für ein so großes Gut erschaffen . . . Es ist also notwendig, daß er das bezüglich der menschlichen Natur Begonnene vollende . . . damit er nicht in ungeziemender Weise das Begonnene aufgegeben zu haben scheine."[2]

Hiermit können wir schließen. Die Notwendigkeit, die der hl. Anselm der Wiederherstellung im allgemeinen zuschreibt, ist eine eigentliche und in dem oben gezeichneten Sinne auch eine vorausgehende. Es steht jedoch diese Ansicht Anselms in keinem wirklichen Widerspruch zu der gewöhnlichen Aufstellung der Theologen, die nur eine gewisse große Angemessenheit der Wiederherstellung kennen. Denn während die Theologen gewöhnlich von der äußeren Ehre Gottes im allgemeinen als dem notwendig und unabänderlich zu erreichenden Ziele der Schöpfung ausgehen, geht der hl. Anselm von einem Urdekret der übernatürlichen Beseligung

---

[1] Unter dem „paradisus, de quo eiectus fuerat" ist offenbar der Zustand des natürlich höchsten Glückes zu verstehen, jedoch mit Ausschluß der iustitia: der Gegensatz ist „angelis sociandus"!

[2] „ex his est facile cognoscere, quoniam aut hoc de humana natura perficiat deus quod incepit, aut in vanum fecit tam sublimem naturam ad tantum bonum . . . Necesse est ergo, ut de humana natura quod incepit perficiat . . . ne aliter, quam deceat, videatur a suo incepto deficere." (II, 4.)

des Menschen als einem unabänderlichen Beschlusse Gottes aus, macht also eine viel konkretere und enger bestimmte Voraussetzung.[1]

Wie gelangt aber der hl. Anselm zu dieser seiner Voraussetzung, durch die Vernunft oder die Offenbarung? Erst nach Lösung dieser Frage wird sich das ganze Fundament der Genugtuungstheorie des hl. Anselm übersehauen und der Aufbau derselben verfolgen lassen.

§ 5.

Die Stellung des hl. Anselm zum Urbeseligungsdekret.

Im vorstehenden haben wir uns im wesentlichen den Ausführungen Funkes angeschlossen. Der Satz von einer eigentlichen und wahren Notwendigkeit der Wiederherstellung bietet uns gar keinen Anstoß mehr: dieser Satz stützt sich auf eine Voraussetzung, der selbst keine Notwendigkeit zukommt, die vielmehr so ganz und gar auf den freien Willen Gottes zurückgeführt werden muß, wie ihre Kenntnis nur durch die Offenbarung gegeben sein kann, auf das Urbeseligungsdekret.

Freilich entsteht nun die neue Frage, ob Anselms Stellung zum Urdekret korrekt war? Wie früher bezüglich des Wiederherstellungsdekretes, so muß auch hier das wenigstens indirekt apologetische Interesse Anselms Bedenken einflößen. Als es sich um die Tragweite von Anselms Behauptung handelte, die Wiederherstellung der Menschheit sei notwendig, da glaubten wir uns mit der Erklärung Dörholts nicht zufrieden geben zu können, der nur insoweit bei Anselm die Behauptung einer Notwendigkeit der Wiederherstellung vorfand, als Gott die Wiederherstellung eben beschlossen habe. — „Aber das leugneten ja die Gegner gar nicht," so antworteten wir ihm mit Stentrup, „daß das Beschlossene ausgeführt werden müsse, vielmehr leugneten sie die Möglichkeit des Beschlusses."[2] — Wir hielten demnach dafür, Anselm lehre die Notwendigkeit dieses Beschlusses, und als Quelle dieser Notwendigkeit

[1] Vgl. dazu Funke a. a. O. S. 158 ff.

[2] Vgl. dazu oben S. 34.

fanden wir die Unabänderlichkeit des Urbeseligungsdekretes. Hiermit ist jedoch die Frage keineswegs abgetan, nur die Fragestellung ist geändert. Denn dieselben Gegner, welche die Möglichkeit des Beschlusses der Wiederherstellung leugneten, werden nun ebenso und aus den gleichen Gründen das Urbeseligungsdekret leugnen.

Ihnen erschien ja die Menschwerdung und Verdemütigung des Gottmenschen zum Zwecke der Wiederherstellung in dem Maße unvernünftig, daß sie eher den Glauben an die Wiederherstellung aufgeben wollten, als den Glauben an die Menschwerdung zulassen. Da nun aber bewiesen ist, daß die Wiederherstellung eine notwendige Folge des in unabänderlicher Weise gefaßten Beseligungsbeschlusses ist, so werden dieselben Gegner eben auch den Glauben an dies Urdekret lieber aufgeben, als den Glauben an die Menschwerdung zulassen. Es wird also des Apologeten Anselm Aufgabe nunmehr sein müssen, das Urdekret selbst zu verteidigen. Wird das Urdekret einmal von den Gegnern angenommen, so folgt daraus die Notwendigkeit der Wiederherstellung und daraus die Notwendigkeit der Menschwerdung; alle scheinbaren Widersprüche sind als unvernünftig zu verachten. — Für den Apologeten, für den Beantworter der Frage: „Cur Deus homo?“ kommt also jetzt alles auf die Behandlung der Frage nach dem Urdekrete an. Ist das ganze Werk Anselms ein Wettstreit zwischen Apologet und Dogmatiker, so ist hier der Punkt, wo der Kampf ausgefochten werden muß. Siegt der Dogmatiker, und wird demnach der Satz vom Urbeseligungsdekret als ein Glaubenssatz hingestellt, den die Vernunft nie wird beweisen können, wenn er schon, einmal als wahr erkannt, recht angemessen erscheint, so fragt es sich, ob der Apologet auf seine Rechnung kommt? Es fragt sich, ob bei denen, für die der Apologet schreibt, und „die nichts glauben wollen, als nach vorausgehender Verstandeseinsicht“, diese „gewisse Angemessenheit“ den scheinbaren Widerspruch zum Verstummen bringen wird, den sie in der Menschwerdung erblicken? — Aber ließe dich denn nicht die Annahme des Satzes vom Urdekret seitens der Vernunft einfach durch Gründe erzwingen? Dann allerdings

müßten die Gegner verstummen, dann wäre auch den Heiden Genüge getan, und der Satz von der Menschwerdung könnte überhaupt nicht mehr bestritten werden.

Hier nun setzt Funke mit der schon oben[1] kurz berührten Behauptung ein, der hl. Anselmus entnehme, trotz allen Scheines vom Gegenteil, den Satz vom Urdekrete der Offenbarung.

Wie gerne wir nun begreiflicherweise sähen, wenn Anselms Stellung in diesem Punkte gerechtfertigt werden könnte, nach sorgfältiger Abschätzung des Beweismaterials haben wir uns der Ansicht Funkes nicht anzuschließen vermocht.

Funkes wesentlicher Beweis knüpft an eine Stelle aus dem so wichtigen 10. Kapitel des ersten Buches an. „Nehmen wir also an, die Menschwerdung Gottes und alles, was wir von diesem Menschen (Christus) aussagen, habe nie stattgefunden, und es möge für uns feststehen, daß der Mensch für die Seligkeit geschaffen ist, die in diesem Leben nicht erlangt werden kann; ferner, daß keiner dahin gelangen kann ohne Sündenvergebung, und daß keiner ohne Sünde durchs Leben zu gehen vermag, und die übrigen Wahrheiten, die zu glauben zum ewigen Leben notwendig sind. Boso: So sei es, da darin nichts als unmöglich oder Gottes unwürdig erscheint. Anselm: Also die Nachlassung der Sünden ist dem Menschen notwendig, damit er zur Seligkeit gelange. Boso: Alle nehmen wir das an.“[2] — „In diesen Worten“, sagt Funke,[3] „bezeichnet Anselm kurz die dogmatischen Voraussetzungen seiner theologischen Untersuchung. Daß er nicht alle einzeln aufführen will, geht aus den Worten ‚et

[1] Siehe S. 25.

[2] „Ponamus ergo dei incarnationem et quae de illo dicimus homine, nunquam fuisse; et constet inter nos hominem esse factum ad beatitudinem, quae in hac vita haberi non potest, nec ad illam posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis, nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato, et alia quorum fides ad salutem aeternam necessaria est. Boso: Ita fiat, quia nihil in his impossibile aut inconveniens deo videtur. Necessaria est ergo homini peccatorum remissio, ut ad beatitudinem perveniat. Bos. Sic omnes tenemus.“ (I, 10.)

[3] A. a. O. S. 142.

alia, quorum fides ad salutem aeternam est necessaria', zweifellos hervor: . . . Zunächst sieht er negativ von der Menschwerdung Christi und der durch Christus bewirkten Heilsordnung ab — von der durch Christus bewirkten, nicht von der durch Christus vorausgesetzten. Dann setzt er positiv zuerst das ursprüngliche Beseligungsdekret Gottes bezüglich des Menschen voraus."

Wie bestechend aber auch Anselms Worte beim ersten Anblick sein mögen, diese ihnen von Funke gegebene Erklärung, als ob es sich um die dogmatische Grundlage von Anselms Traktat handle, erscheint von vornherein unmöglich. Sagte denn nicht Anselm gleich im Vorwort, er werde „mit klaren Gründen"[1] beweisen, „daß alles, was wir von Christus glauben, notwendig geschehen müsse"?[2] Das klingt doch nicht, als setze er aus dem Glauben eine Heilsordnung voraus, mit welcher Christus in logischer Konsequenz verknüpft ist.[3] Begründet Anselm ferner nicht eben in demselben von Funke herangezogenen Kapitel 10 des ersten Buches kurz vor der oben angeführten Stelle sein ganzes Beweisverfahren mit den Worten: „Da du in dieser ganzen Frage die Person derjenigen vorstellst, die nichts glauben wollen, als nach Einsehen der Vernunft"?[4] Wie würde denn

[1] „aperta ratione."

[2] „ex necessitate omnia quae de Christo credimus, fieri oportere." (Vorwort Anselms.)

[3] Allerdings antwortet Funke sofort: „Anselm sieht von der durch Christus bewirkten, nicht von der durch Christus vorausgesetzten Heilsordnung ab." Nach Funke ist im Urdekret im Sinne Anselms nicht nur das Ziel, sondern auch der Weg dazu in seinem Allgemeincharakter der „stricta iustitia" gegeben, welcher Weg in Christus nur eine konkrete Ausprägung erhält. Der Genugtuungstod ist die bewirkte, die „stricta iustitia" im allgemeinen die von Anselm in und mit dem Urbeseligungsdekret aus der Offenbarung vorausgesetzte Heilsordnung. — Wir geben diese Auffassung als möglich zu, soweit der Text des Vorwortes allein in Betracht kommt; als die wahrscheinlich richtige Auffassung jedoch der Worte „omnia quae de Christo credimus" betrachten wir die der Außerachtlassung jeder offenbarten, d. i. auf Christus sich beziehenden, christlichen Wahrheit. Übrigens steht und fällt Funkes Auslegung mit seinem Hauptbeweise aus I, 10.

[4] „quoniam accipis in hac quaestione personam eorum, qui credere nihil volunt nisi praemonstrata ratione . . ." (I, 10.)

dieser Ausspruch mit den oben zitierten Worten harmonieren, wenn dort wirklich formell dogmatische Voraussetzungen gemacht würden?

Ebenso verweisen wir auf den Schluß des Werkes (II, 22). Boso: „Alles, was du sagst, scheint mir vernünftig und unwiderleglich, und durch die von uns gegebene Lösung einer Frage verstehe ich und sehe als bewiesen ein (probatum intellego) alles und jedes, was im Alten und Neuen Testament enthalten ist. Indem du nämlich derart die Notwendigkeit der Menschwerdung beweisest, daß du, auch wenn das Wenige weggenommen würde, das du aus unsern Büchern nimmst, wie z. B. was du von den drei göttlichen Personen und von Adam berührst, nicht nur den Juden, sondern auch den Heiden mit der bloßen Vernunft Genüge tust,[1] usw." Auf das Zugeständnis „pauca, quae de nostris libris posuisti", insofern dadurch zugegeben wird, daß Anselm einige Wahrheiten direkt aus der Offenbarung in seinen Beweisgang hat einfließen lassen, muß nachher zurückgegriffen werden. Für jetzt interessiert mehr die Erklärung, daß diese dogmatischen Wahrheiten für seinen Beweisgang unwesentlich sind, daß Anselms Beweisführung, auch abgesehen von diesen Wahrheiten, ihre volle Kraft bewahrt.

Wenn hiermit Anfang und Ende des Buches in vollem Einklang erscheint, wenn das, was der Anfang versprach, hier am Schluß auf die feierlichste Weise als erfüllt hingestellt wird, so muß Funkes Auffassung der oben angeführten Stelle aus I, 10 von vornherein falsch erscheinen.

Wollen wir aber auf Funkes Argument direkt antworten, so geben wir gerne zu, daß an der fraglichen Stelle Voraussetzungen gemacht werden: et constet inter nos hominem esse factum ad beatitudinem . . . et alia; und zwar, daß

---

[1] Boso: Rationabilia et quibus nihil contradici potest, quae dicis omnia mihi videntur, et per unius quaestionis quae proposuimus solutionem, quicquid in novo veterique testamento continetur probatum intellego. Cum enim sic probes deum fieri hominem ex necessitate, ut etiam si removeantur pauca quae de nostris libris posuisti, ut quae de tribus dei personis et de Adam tetigisti, non solum Iudaeis, sed etiam paganis sola ratione satisfacias . . ." (II, 22.)

Wahrheiten vorausgesetzt werden, die zum Glauben gehören: et alia, quorum fides ad salutem est necessaria."

Jedoch, so möchten wir vor allem fragen, wo ist denn hier gesagt, daß Dogmen, d. i. Offenbarungswahrheiten **als solche,** vorausgesetzt werden? Es wird vorausgesetzt, „daß der Mensch zur Seligkeit gemacht ist . . . und anderes, das wir glauben müssen", darum aber noch nicht in seiner Eigenschaft als Glaubenssatz.

Diese auf naheliegender Unterscheidung gründende Auffassung könnte man bestätigt finden in den letzten Sätzen. Boso: „Das möge geschehen, denn in diesen Dingen erscheint nichts Unmögliches oder Gottes Unwürdiges" (I, 10). Aus Anselms allgemeinen Prinzipien über das Verhältnis von Glauben und Wissen steht trotz mancher Unklarheit so viel fest, daß er es für lächerlich und sündhaft hält,[1] die gläubige Annahme einer geoffenbarten Wahrheit deshalb zu verweigern, weil man sie für widersprechend hält. Wohl ist Anselm überzeugt, daß die scheinbaren Widersprüche sich heben lassen; desgleichen bestrebt er sich, gewisse Geheimnisse auch für die Ungläubigen wenigstens so vernunftgemäß zu erweisen, daß diesen ihr Unglaube als unvernünftig erscheinen muß, aber der Glaube als solcher kann sich ihm zufolge nie auf die Einsicht oder die Widerspruchslosigkeit stützen. Wenn Anselm demnach die „alia, quorum fides est necessaria" einfach als dogmatisches Fundament voraussetzte, so war in der zustimmenden Antwort Bosos die Begründung: „ita fiat, quia nihil in his impossibile aut inconveniens Deo videtur" ganz unverständlich; denn wenn diese Sätze formell als Dogmen vorausgesetzt waren, so mußte Boso sie eben auch bei scheinbaren Widersprüchen annehmen.

Jedoch, — und das betrachten wir als den wichtigsten Punkt der Antwort, — wie dem auch sei, ob es sich hier

---

[1] Vgl. besonders Epist. ad Fulc. episc. Belvacensem de Roscel. Migne P. L. t. 158. col. 1192; ebenso De Fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi, contra blasphem. Rucel l. c. 2. „ . . . aliquid praemittam ad compescendam eorum praesumptionem, qui nefanda temeritate audent disputare contra aliquid eorum quae fides christiana confitetur, quoniam id intellectu capere nequeunt." M. P. L. t. 158. c. 263.

um formelle oder um materielle Glaubenswahrheiten handelt, Anselms Voraussetzung ist gar keine definitive, sondern nur eine einstweilige, eine didaktische, wenn man will.

Zum Beweise bedarf es gar keiner weitläufigen Untersuchungen. Im Vorwort selbst hat Anselm es ja schon klar gesagt: „Das erste dieser Bücher enthält . . . Im zweiten aber wird gleicherweise (similiter, d. h. also rationibus necessariis!) . . . gezeigt, daß die menschliche Natur angelegt ist, damit einst der ganze Mensch der seligen Unsterblichkeit sich erfreue . . ."[1] — Wenn also im ersten Buche an der betreffenden Stelle (I, 10) dies Beseligungsdekret und „anderes, das wir glauben müssen", vorweg als feststehend angenommen wird, so sind diese Wahrheiten ja allerdings aus dem Glauben herübergenommen, aber nicht, um in ihrer dogmatischen Eigenschaft verwertet zu werden. Vielmehr sollen sie, insofern sie im Gegensatze zu anderen Wahrheiten nicht an sich schon als unmöglich oder ungeziemend[2] erscheinen, einstweilen als bewiesen vorausgesetzt werden. Aus diesen Wahrheiten sollen einstweilige Folgerungen gezogen werden, die vor der Vernunft allerdings erst dann in voller Kraft bestehen werden, wenn diese Voraussetzungen selbst bewiesen sind.

Was Anselm im Vorwort verspricht, finden wir denn auch im zweiten Buche verwirklicht. In den Kapiteln 1—4 dieses zweiten Buches haben wir ja nichts anderes als den aus Vernunftgründen beigebrachten und von der Offenbarung ganz absehenden Nachweis, daß der Mensch als vernunftbegabte Natur für die fruitio dei bestimmt ist (II, 1), daß der Mensch gesündigt hat, da er sonst nicht sterben müßte[3]

[1] „quorum prior . . . In secundo autem libro similiter . . . monstratur . . . naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immortalitate beata totus homo . . . frueretur . . ." (Praefatio Anselmi.)

[2] Wie eben die Verdemütigung des Gottmenschen in der Menschwerdung.

[3] Dieser Satz erscheint Anselm so selbstverständlich, daß er ihn hier eigentlich mehr voraussetzt als beweist. „Daß er (der Mensch) aber so erschaffen worden sei, daß er nicht der Notwendigkeit zu sterben unterlag, erhellt leicht daraus, daß es, wie wir schon sagten, der Weisheit und Gerechtigkeit Gottes widerstreitet, daß er den Menschen

(II, 2), daß aber Gott unmöglich die Verhinderung seines Planes dulden kann (II, 3. 4).

Als Ziel des Menschen erkennt Anselm die Beseligung in der Anschauung Gottes. „Darum", so führt er aus, „ist die menschliche Natur vernunftbegabt, damit sie unterscheide zwischen gerecht und ungerecht, zwischen gut und böse, zwischen dem größeren und dem kleineren Gut . . . Diese Unterscheidungsfähigkeit hat sie, damit sie das Böse hasse und meide und das Gute liebe und wähle, damit sie ferner das größere Gut mehr liebe und wähle . . . Es ist also sicher, daß sie dazu mit Vernunft begabt worden ist, damit sie das höchste Gut über alles liebe und wähle; . . . das vermag aber nur eine gerechte (Natur). Damit sie also nicht umsonst vernunftbegabt sei, muß sie zu diesem Zwecke, wie vernunftbegabt, so auch gerecht sein . . . Wenn sie aber nicht zu dem Zwecke gerecht erschaffen ist, damit sie, was sie so liebt und wählt, auch erlange, so ist sie umsonst zum Lieben

---

zwinge, schuldlos den Tod zu erdulden, da er ihn gerecht gemacht hatte für den Himmel, die ewige Seligkeit. Es folgt also, daß, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, er auch nie sterben würde,« — daß er also, mit anderen Worten, gesündigt hat, da er tatsächlich dem Gesetze des Todes untersteht. Sterben-Müssen und Gesündigt-Haben sind eben für Anselm ganz konnexe Begriffe. Übrigens hatte er den Vernunftbeweis schon I, 9 klar entwickelt: „Wenn der Mensch nie gesündigt hätte, müßte er dann sterben, oder könnte Gott das von ihm fordern? Boso: Wie wir glauben, würde weder der Mensch sterben, noch Gott dies von ihm fordern, aber ich möchte doch von dir den Grund hören. Anselm: Du leugnest nicht, daß das Geschöpf gerecht erschaffen ist, um im Genusse Gottes glücklich zu werden. Boso: Nein. Anselm: Du wirst es aber doch unmöglich als geziemend für Gott betrachten, daß er ein für die Seligkeit erschaffenes Geschöpf ohne Schuld elend zu sein zwingt; denn der unfreiwillige Tod ist ein Elend. Boso: Es ist klar, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, so könnte Gott den Tod nicht von ihm fordern." — „Deo autem nequaquam existimabis convenire, ut quam fecit iustam ad beatitudinem, miseram esse sine culpa cogat; hominem enim invitum mori miserum est. Boso: Patet, quod si non peccasset homo, non deberet ab eo deus mortem exigere." (I, 9.) Also der Tod ohne Sünde wäre positiv Gottes unwürdig. Kann etwas klarer sein, als daß Anselm hier die allgemeine Sündhaftigkeit als eine Vernunftwahrheit betrachtet, und daß es sich deshalb bei ihm nicht um eine positive Voraussetzung handelt?

und Wählen ausgestattet . . . Also ist die vernunftbegabte Natur gerecht erschaffen, damit sie im Genusse Gottes, des höchsten Gutes, selig sei.“[1] — Hiermit ist nach Anselm unstreitig der Vernunftbeweis erbracht, daß der Mensch kraft göttlichen Dekretes für die selige Anschauung Gottes bestimmt ist. Die „fruitio dei“ und die „iustitia“, wovon hier die Rede ist, sollen nicht etwa eine rein natürliche Gerechtigkeit und einen rein natürlichen Genuß Gottes[2] bedeuten.

Was die fruitio betrifft, so sagt Anselm ja, daß es eine solche ist, die nicht im „eligendo et amando“ allein bestehe, sondern „ut, quod sic amat et eligit, assequatur“; es ist eine beatitudo, „die in diesem Leben nicht erlangt werden kann“.[3] — Die iustitia aber, von welcher er spricht, muß schon logischerweise eine entsprechende, also eine übernatürliche sein. Zudem kennt Anselm gar keine andere. Die formell genaue Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Gerechtigkeit ist ja erst von der Scholastik gemacht worden. Anselm bewegt sich noch ganz in dem Augustinischen Begriffskreis, der nur diejenige Gerechtigkeit als wirkliche und wahre gelten läßt, die zur intuitiven Erkenntnis Gottes führt, und der deshalb diese Gerechtigkeit, die wir als übernatürliche von einer des Gnadenprinzips baren, natürlichen Gerechtigkeit scheiden, als iustitia schlechthin bezeichnet oder auch als iustitia originalis oder sogar iustitia naturalis, d. i. die Normal-Gerechtigkeit, welche Gott ursprünglich zur Vollendung unserer Natur verliehen hatte.[4]

[1] „Ideo namque rationalis est, ut discernat inter iustum et iniustum, et inter bonum et malum, et inter magis bonum et minus bonum; . . . ad hoc accepit potestatem discernendi, ut odisset et vitaret malum ac amaret et eligeret bonum, atque magis bonum magis amaret et eligeret . . . Ad hoc itaque factam esse rationalem naturam certum est, ut summum bonum super omnia amaret et eligeret; . . . at hoc nisi iusta facere nequit. Ut igitur frustra non sit rationalis, simul ad hoc rationalis et iusta facta est . . . Sed si ad hoc iusta non est facta, ut quod sic amat et eligit assequatur, frustra facta est talis, ut sic illud amet et eligat . . . Quapropter rationalis natura iusta facta est, ut summo bono, id est deo, fruendo beata esset.“ (II, 1.)

[2] Durch abstrakte Erkenntnis und Liebe.

[3] „Quae in hac vita haberi non potest.“

[4] „Nec moveat, quod naturaliter eos dixit (Rom. 2, 14), quae legis faciunt, non spiritu dei, non fide, non gratia. Hoc enim agit spiritus

Dieser formelle Mangel mußte natürlich, unbeschadet der strengen Rechtgläubigkeit der einzelnen Lehrer, zu manchen Mißverständnissen und Ungenauigkeiten Anlaß geben,[1] wodurch gelegentlich auch andere Gebiete getrübt werden konnten. So ist es auch hier erklärlich, daß Anselm, nachdem er erkannt hat, Gott müsse den Willen des Menschen bei dessen Erschaffung auf das Gute richten, ihm also die iustitia im allgemeinen geben, keine weiteren Unterscheidungen in dieser iustitia macht, später aber, wo es sich um das Ziel handelt, so argumentiert, als habe er schon die übernatürliche Gerechtigkeit im Menschen nachgewiesen: denn nur aus letzterer würde die fruitio Dei folgen.

Wie mangelhaft nun aber auch die Argumentation sei, daß — nach Anselm — die Vernunft, aus sich und vom Glauben abgesehen, die selige Anschauung Gottes als das Ziel des Menschen erkennt, das steht fest.

Es kann hiernach durchaus keinem Zweifel unterliegen, daß Anselm an der fraglichen Stelle (I, 10) durchaus nicht beabsichtigt, irgendein Dogma zur Grundlage seiner Disputation zu machen.

Selbstverständlich aber gilt dies nur, soweit es sich um das eigentlich Wesentliche seiner Arbeit handelt. Anselm hat in dem Werkchen „C. D. h." so viele theologische Fragen und so viele Glaubenssätze berührt, daß ein ernstes Eingehen auf alles überhaupt ausgeschlossen sein mußte. Er selbst nennt als für seinen Beweisgang unwesentliche Punkte, die er deshalb direkt aus dem Glauben herübergenommen habe,[2] das über die heilige Dreifaltigkeit und über Adam Berührte.[3] Es muß für uns und an dieser Stelle zweifelhaft bleiben, ob Anselm diese Punkte nur der Einfachheit halber nicht beweisen wollte, oder ob er den Vernunftnachweis für unmöglich

gratiae, ut imaginem dei, in qua facti sumus, instauret in nobis . . . quae gratia in interiore homine renovata iustitia scribitur, quam culpa deleverat." (August. de spiritu et lit. n. 47.) Vgl. J. Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin. Freib., Herder 1871. S. 134; ebenso S. 224 ff.

[1] Vgl. (Heinrich-)Gutberlet, Dogm. Theologie. Bd. 7. S. 60 ff.

[2] Vgl. oben S. 47.

[3] Vgl. auch das oben S. 38 über die Engel Gesagte.

hielt. Für uns würde das natürlich keinen Unterschied machen, da es einmal durch Anselms eigenen Ausspruch feststeht, daß er auch ohne diese Punkte seiner Arbeit volle Beweiskraft zuschreibt.

Mit vorstehender Darstellung der Stellung Anselms zum Urdekret scheint untrennbar der Vorwurf des (materiellen) Rationalismus gegen den hl. Lehrer verbunden. Denn da das Ziel der fruitio dei, ebenso wie die iustitia bei Anselm unstreitig etwas Übernatürliches ist, so maßte sich nach unserer Darstellung der hl. Anselmus an, mit dem bloßen Verstande etwas zu erreichen, wozu nach dem Vatikanum[1] die Offenbarung absolut erfordert ist.

Wir sehen allerdings nicht ein, wie dieser Folgerung auszuweichen wäre.[2] Nach dem über die dialektische Grundlage bei Anselm Gesagten[3] könnte man ja allerdings erst

[1] Conc. Vatic. 4. De Fide et Ratione can. 1. Denz. n. 1663.

[2] Es gilt übrigens hier, zwei Fragen streng zu scheiden: 1. Hat der Mensch eine natürliche Neigung zum Übernatürlichen, einen natürlichen Wunsch, ein natürliches Bedürfnis des Übernatürlichen? 2. Erkennt die Vernunft aus sich mit Sicherheit das übernatürliche Ziel des Menschen?

Die zweite dieser Fragen muß von jedem katholischen Theologen verneint werden. Deshalb tadeln wir Anselm, weil er nach unserem Dafürhalten diese Frage bejaht.

Die erste Frage dagegen wurde fast von der ganzen Scholastik bejaht, allerdings in so abgeschwächter Form, daß man im Grunde die reine Natürlichkeit jenes geschöpflichen Bedürfnisses preisgab oder aber den Begriff des Bedürfnisses selbst bis zur vollständigen Verblassung dehnte. (Vgl. Schell, Religion und Offenbarung. Paderborn 1902. S. 203 ff. Bainvel, Nature et Surnaturel. Paris, Beauchesne & Cie. 1903. p. 140 ff.) Deshalb ist man stillschweigend übereingekommen, etwa schwer zu interpretierenden Stellen bei Thomas und andern immer einen orthodoxen Sinn zu geben. (Vgl. Billot, De Deo Uno et Trino[2]. Romae 1897. p. 136. Anm. Desgl. über die ganze Frage: Ligeard, La Théologie Scolastique et la Transcendance du Surnaturel. Paris, Beauchesne & Cie. 1908. p. 18 ff.) Anselm gegenüber wird leider dies Bestreben der Kritik erschwert. Anselm behauptet eben nicht nur, der Mensch habe das rein natürliche Bedürfnis des Übernatürlichen, sondern er behauptet auch, dies Bedürfnis beweise ohne Offenbarung klar die Existenz des übernatürlichen Zieles. Unter diesen Verhältnissen kann von einer Abschwächung der Begriffe des Bedürfnisses oder der Natürlichkeit des Bedürfnisses keine Rede sein: jede Abschwächung müßte ja dem Argumente die Beweiskraft nehmen.

[3] Vgl. oben S. 26 ff.

noch untersuchen, ob der hl. Anselm den von ihm dargebotenen Argumenten an dieser Stelle auch wirklich logische Strenge zuschreibt, oder ob er die Annahme eines Urdekretes nur als durch die Vernunft mehr oder weniger nahegelegt dartun will. Jedoch kann es keinem Zweifel unterliegen, daß seine Beweisführung gerade an dieser Stelle als eine streng logische gedacht ist.

Wenn wir aber auch hiernach in diesem speziellen Punkte zu einem dem hl. Anselmus minder günstigen Urteil neigen, so glauben wir anderseits durchaus nicht, daß wir deshalb auch die viel umstrittene Frage nach Anselms allgemeiner Stellung betreffs Glauben und Wissen notwendig im gleichen Sinne beantworten müssen. Auch wenn Anselm in dieser allgemeinen Frage, die wir selbstverständlich hier nicht behandeln können,[1] ganz korrekt dachte, so war eine irrige Ansicht in diesem speziellen Punkte, wo es sich um die klare Unterscheidung zwischen Natur und Übernatur handelte, sehr wohl möglich. Selbst der hl. Thomas, der doch diese Unterscheidung so genau kennt und auf Schritt und Tritt damit rechnet, hat ja bezüglich des Zieles des Menschen mindestens verwirrende Ausdrücke.[2]

[1] Vgl. Abroell, St. Ans. Cant. De mutuo fidei ac rationis consortio. Herbip. 1864; Hasse a. a. O. II. B. S. 34 ff. (ziemlich unklar); Schwane, Dogmengeschichte* der mittleren Zeit. S. 23; ebenso im Kirchenlexikon Bd. I. S. 892; Scheeben, Die Mysterien des Christentums § 6. S. 17 Anm.; § 6. S. 21 Anm.; dagegen Harnack, Dogmengeschichte. Bd. 3. S. 359. U. E. — und speziell Schwanes Ausführungen haben uns in dieser Überzeugung bestärkt — ist die Frage noch nicht definitiv gelöst. Insbesondere müßte man, um zu einem befriedigenden Resultate zu gelangen, mehr Gewicht auf die Untersuchung legen, ob Anselm sich bewußt war, daß all unsere Begriffe von Gott und seinen Geheimnissen nur analoge sind.

[2] S. Theol. p. 1. q. 12. a. 1. c. „Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum .... Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est, quod beati dei essentiam videant."

Dritter Abschnitt.

Das Wiederherstellungsdekret und die Aufhebung des Sündenzustandes.

„Wenn er diese Perle aus dem Kote aufhöbe und sie ungereinigt in einen reinen und ihm teuren Orte niederlegte: hieltest du ihn für weise?“[1]

Die Wiederherstellung eines Planes setzt eine Ablenkung vom Ziele voraus. Gott hatte nun in seinem Weltenplane seine äußere Verherrlichung in der übernatürlichen Beseligung der Menschheit als übernatürliches Ziel angestrebt: in diesem seinem subjektiven Plane ist deshalb eine Wiederherstellung ebenso ausgeschlossen wie eine Ablenkung vom Ziel. Der Mensch aber, als Faktor in diesem göttlichen Plane, konnte in wirklicher Weise vom Ziele ablenken, und da diese Ablenkung an sich eine definitive, also eine solche war, die, wenn sie ohne Korrektiv blieb, auch eine wirkliche Störung im subjektiven Plane Gottes einschloß, so war infolge der Unabänderlichkeit des göttlichen Zieles ein solches Korrektiv innerlich und wesentlich notwendig. Die von Gott vorausbestimmte, als logische Folge der Unabänderlichkeit seines ersten Zieles notwendig in den Urplan mitaufgenommene Veranstaltung also, das vorausgesehene Hindernis zu beseitigen, das ist es, was wir, sofern wir in unserer abstrakten Denkweise den gefallenen und zur Seligkeit wieder zu erhebenden Menschen ins Auge fassen, das Wiederherstellungsdekret nennen.

---

[1] „Si ... eamdem margaritam ... de coena sumens, ... pollutam et non lotam in aliquem suum mundum et carum locum ... recondat: putabisne illum sapientem?“ (C. D. h. I, 19.)

Formell besagt also dies Dekret vorerst nicht den Ersatz für die Sünde, nicht einmal die Aufhebung des Sündenzustandes, sondern nur die Wiederermöglichung des dem Menschen ursprünglich bestimmten Zieles.

Allerdings wird es nicht allzuschwer sein, den Inhalt dieses Dekretes als Aufhebung des Sündenzustandes, näherhin als Tilgung der Sünde durch einen gebührenden Ehrersatz und endlich in ganz konkreter Weise als die durch Christi Lebensopfer bewirkte Genugtuung zu bestimmen.

§ 6.

Das Wiederherstellungsdekret und die Erneuerung des Zustandes der iustitia (supernaturalis).

Das erste Ergebnis unserer Untersuchung ist die Erkenntnis, daß die Wiederherstellung die Aufhebung der Sünde erfordert, insofern die Sünde dem Stande der (übernatürlichen) Gerechtigkeit entgegengesetzt ist. An sich war das ja die am nächsten liegende Bestimmung des Wiederherstellungsdekretes: die Sünde hatte vom Ziele abgelenkt, die Sünde mußte also beseitigt werden. Da jedoch die Sünde nicht formell die Verleihung der „Seligkeit“ seitens Gottes ausschloß, sondern nur die Beseitigung der iustitia (supern.) als des wirksamen Mittels zur Erlangung der Seligkeit besagte, so konnte doch noch die Frage aufgeworfen werden, ob das Ziel nicht auch ohne jenes an sich wirksame Mittel erreicht werden könne.

Dabei läßt sich der Sündenzustand unter einem doppelten Gesichtspunkte auffassen. Man kann nämlich erstens diesen Zustand objektiv als den, wenn nicht formell, so doch tatsächlich, kontradiktorischen Gegensatz zur iustitia ansehen. Zweitens aber auch subjektiv als den Zustand der sittlichen Verantwortung und Haftbarkeit des persönlichen Willens für die aus dem Sündenakt erfolgten Wirkungen.

Dieser Unterscheidung entsprechend ist Anselms Antwort auf die uns beschäftigende Frage eine doppelte.

Daß die fruitio Dei nur als Krönung der iustitia in Betracht kommen kann, gilt ihm als eine selbstverständliche

Voraussetzung, und deshalb erfordert die Erreichung des Zieles die Tilgung der Sünde, insofern ihm die Sünde als unvereinbarer Gegensatz der iustitia (supern.) gilt.

Die fruitio Dei als subjektiver Genuß ist ferner unvereinbar mit der nicht eingelösten sittlichen Verschuldung der Sünde.[1]

Hier handelt es sich um den ersten Punkt. Da dem hl. Anselmus, theoretisch wenigstens, ein einfacher Naturzustand (status naturae purae) und damit natürlich auch der Begriff einer rein natürlichen Gerechtigkeit nicht geläufig war,[2] so war ihm auch die Frage nach der Art des Gegensatzes zwischen Sünde und Gnade in dem später vornehmlich zwischen Thomisten und Skotisten erörterten Sinne[3] ganz unbekannt. Ob nach der absoluten Macht Gottes die Sünde mit der Gnade zusammen in der Seele bestehen könne oder nicht, eine solche Erörterung liegt ihm fern. Gnade und Sünde gelten ihm einfach als (tatsächlich) kontradiktorische Gegensätze. So sagt er z. B. im Dial. de Casu diaboli c. IX.: „Denn solange der Wille, wie er anfänglich der vernunftbegabten Natur verliehen und schon bei seiner Verleihung vom Geber zu dem, was Pflicht ist, hingewendet, oder besser schon mit der Richtung auf dasselbe geschaffen ward, in dieser Richtung verharrte, die wir da die Wahrheit oder auch die Gerechtigkeit nennen, in welcher er (der Wille) erschaffen ist, so lange blieb er gerecht. Als er sich aber abwandte von dem, was ihm vorgeschrieben war und sich zu dem Unerlaubten hinwandte, da blieb er nicht in dieser sozusagen ursprünglichen Gerechtigkeit bestehen. Und indem er diese verließ, verlor er etwas Großes und an ihrer Stelle erhielt er deren Privation, also etwas, was keine Wesenheit hat, und das wir Ungerechtigkeit nennen.“[4]

---

[1] Siehe unten S. 61 ff. [2] Siehe oben S. 51.

[3] Vgl. (Heinrich-)Gutberlet a. a. O. Bd. 8. S. 365.

[4] „Quamdiu enim voluntas primum data rationali naturae et simul in ipsa datione ab ipso datore conversa, imo non conversa, sed facta recta ad hoc quod velle debuit, stetit in ipsa rectitudine, quam dicimus veritatem sive iustitiam, in qua facta est, iusta fuit. Cum vero avertit se ab eo quod debuit, et convertit se ad id quod non debuit, non stetit in originali

Hiernach begreifen wir leicht, daß die beatitudo, wie sie mit dem Zustande der Ungerechtigkeit unvereinbar ist, nach Anselm positiv die iustitia (supern.) als notwendige Voraussetzung fordert. Mit andern Worten: die iustitia (supern.) erscheint dem hl. Anselmus nicht nur als das geeignete Mittel, die beatitudo zu erlangen, sondern auch als das unbedingt und unter allen Umständen notwendige Mittel. Daß Gott die beatitudo verleihe ohne diese Voraussetzung der iustitia, erscheint ihm von vornherein ausgeschlossen, und in diesem Sinne schließt die Unabänderlichkeit des ursprünglichen Zieles die Tilgung der Sünde notwendig ein.

Wir haben oben[1] den Vergleich des reichen Mannes kennen gelernt, welcher die ursprünglich für die Schatzkammer bestimmte Perle nun, da sie von einem Neider mit Wissen und unter Zulassung des Besitzers befleckt wurde, in einen anderen immer noch bevorzugten Ort legte. — Dieser Mann wird unweise genannt, denn nachdem er sich einmal das Ziel gesetzt hatte, die Perle in die Schatzkammer zu legen, so mußte er entweder die Befleckung verhindern oder die Perle reinigen. Auch dann gilt der reiche Mann noch als unweise, wenn er die Perle, statt sie im reinen Zustande in die Schatzkammer zu tragen, nach der Beschmutzung in einem anderen, ihrem Zustande eher entsprechenden Orte niederlegt; denn die Schatzkammer war ja das ursprüngliche Ziel, welches also auch erreicht werden mußte.

Weshalb, so fragen wir nun, macht der hl. Anselmus nicht die Annahme, der reiche Mann lege die beschmutzte Perle in seine Schatzkammer? Der Mann gilt als unweise, nicht so sehr, weil er die beschmutzte Perle „in aliquem suum mundum et carum locum“ legt; — wenn schon durch den Gegensatz „margaritam pollutam et non lotam“ und den „mundum locum“ eine Unziemlichkeit ausgedrückt werden

(ut ita dicam) rectitudine, in qua facta est. Quam cum deseruit, magnum aliquid perdidit, et nihil pro ea, nisi privationem eius, quae nullam habet essentiam, et quam iniustitiam nominamus, suscepit.“ (Migne P. L. t. 158. c. 337.)

[1] Siehe S. 40.

soll — sondern, weil er so sein ursprüngliches Ziel nicht erreicht, weil er, was er sich vorgenommen, nicht erreichen zu können scheint.[1] Aber noch einmal: Weshalb legt er nicht die beschmutzte Perle in seine Schatzkammer und erreicht so sein Ziel? — Weshalb nicht, als deshalb, weil dies eben von vornherein als eine ganz unmögliche Annahme erscheint? Wenn er die Befleckung der Perle zuläßt und sie nicht reinigt, so muß er notwendig als unweise gelten, weil er **damit eo ipso** auf die Erreichung des ursprünglichen Zieles verzichtet.

Nach Funke erfordert die Unabänderlichkeit des Urbeseligungsdekretes bei Anselmus zugleich, daß die Beseligung des Menschen nur nach dem Modus der „stricta iustitia", der vollen Gerechtigkeit vollzogen werde.[2]

„Weil aber das ursprüngliche Dekret, komplet gefaßt, nicht nur auf das Ziel, die ‚civitas coelestis' ging, sondern auch auf den Weg, auf welchem dies Ziel erreicht werden sollte, so folgt auch von vornherein, daß nach Anselm auch das ursprüngliche, alles leitende und ordnende Weltprinzip das Prinzip der Wiederherstellung sein und bleiben müsse; sonst hätten wir ja eine veränderte Marschroute zum Ziele hin, es wäre ein zweites, neues Dekret postuliert, das erste wäre nicht volle und einzige Norm für alle Weltentwicklung. Wie in der vollkommenen Restauration eines Bauwerkes nicht nur der erste Bau als Ziel begrifflich eingeschlossen ist, sondern die Anwendung derselben Bauart — sonst haben wir eben keine vollkommene Restauration —, so war auch mit der vollkommenen Wiederherstellung des Menschengeschlechtes zu seinem vorsündlichen Entwicklungszustand zum himmlischen Ziele hin die Applikation des früheren rechtlich-sittlichen Entwicklungsprinzips gegeben; der Aufbau der ‚civitas coelestis' aus dem geistigen Material der vernunftbegabten Naturen mußte nach derselben rechtlich-sittlichen Bauart vollzogen werden, welche im ersten Plane projektiert und festgelegt war. Gott hatte ursprünglich nicht vor, die

[1] „Quod proposuerat, peragere non potuisse." (I, 19.)

[2] Siehe oben S. 46, Anm. 3.

rationale Natur in der seligen Anschauung zu erschaffen, sondern sie, entsprechend ihrem ethischen, sich selbst frei bestimmenden Wesen ‚suo merito' zu sich zu erheben, eine ‚aequalitas gloriae' im Himmel nur dann zu verleihen, wenn auch die volle aequalitas sittlicher Beschaffenheit der Subjekte vorhanden sei . . . Demnach war das Grundgesetz im ersten Beseligungsplan durchaus das Prinzip der strikten Gerechtigkeit, das alles ordnete und normierte. Daher war denn auch mit der Unveränderlichkeit dieses ersten Dekretes nach Anselm notwendig dieselbe strikte Gerechtigkeit als Grundprinzip der nachsündlichen Weiterentwicklung aufgestellt und vorausgesetzt. In diesem Sinne sagen wir, daß der hl. Lehrer in der in seinem Sinne aufgefaßten ‚immutabilitas decreti' die jetzige Weltordnung, die in ihrem alles ordnenden Grundprinzip der vollen Gerechtigkeit mit der vorsündlichen identisch ist, wenigstens implicite vorausgesetzt hat."[1]

Hier muß natürlich wohl unterschieden werden zwischen der iustitia distributiva, die eine (Verhältnis-)Gleichheit zwischen mehreren Empfängern in der Weise herstellt, daß der Lohn nach der Würdigkeit der einzelnen Personen ausgeteilt wird, und der iustitia commutativa, zu der speziell auch die iustitia vindicativa zu rechnen ist, und welche eine (wenigstens Quasi-)Gleichheit zwischen Geber und Empfänger herstellt.[2] Wieweit die iustitia vindicativa bei Gott eine strikte sein müsse oder nicht, kann erst später erörtert werden. Jedenfalls darf die von Funke mit Recht bei Anselm hervorgehobene Voraussetzung, daß die Wiederherstellung nach dem modus der „stricta iustitia" geschehe, nicht auf die iustitia commutativa, sondern nur auf die iustitia distributiva bezogen werden. M. a. W., der hl. Anselm setzt durchaus nicht voraus, daß Gott auf Rache oder auf Genugtuung für die Sünde nicht verzichten könne — vielmehr wird er darüber später eingehende Erörterungen anstellen[3] —; wohl aber betrachtet er es als selbstverständlich, daß, gleichwie

[1] Funke a. a. O. S. 164.
[2] Vgl. Billot, De Deo Uno et Trino[3]. Romae 1897. S. 252.
[3] Siehe unten S. 69 ff.

auch nach der Sünde die Seligkeit erreicht werden muß, ebenso auch diese Seligkeit im Einklange stehen muß mit der Würdigkeit des beseligten Geschöpfes, daß die beatitudo, die fruitio dei nur als Lohn der iustitia (supern.) gegeben werde.

Wenn Funke übrigens sagt, der hl. Anselm folgere diesen Modus der „stricta iustitia" aus der Unabänderlichkeit des Urdekretes,[1] so würden wir lieber sagen, die Unabänderlichkeit dieses Modus sei dem hl. Anselmus ebenso selbstverständlich wie die Unabänderlichkeit des Urdekretes, mit dem Unterschied freilich, daß ihm das Urdekret frei erscheint, während er diesen Modus als wesentlich und transzendent jeden göttlichen Plan beherrschend betrachtet. — Um an das von Funke gebrauchte Bild anzuknüpfen, so trat Anselm ja schon mit der Idee dieser Bauart an die Ruine des göttlichen Bauwerkes heran: nur deshalb vermochte er aus den wirren Linien des verfallenen Kunstwerkes den ganzen herrlichen Bau begrifflich zu vervollständigen bis zum Schlußstein, der Seligkeit als Krönung der iustitia. (II, 1—4.) Es bedurfte deshalb für Anselm gar keines weiteren Schlusses, um im Wiederherstellungsdekret die iustitia und damit die Aufhebung ihres kontradiktorischen Gegensatzes zu fordern; vielmehr ist ihm das Wiederherstellungsdekret von vornherein undenkbar ohne diese Aufhebung.

§ 7.

Das Wiederherstellungsdekret und die Aufhebung des Zustandes sittlicher Verschuldung.

Nach vorstehendem ist im Wiederherstellungsdekret notwendig die Wiederaufhebung des Sündenzustandes enthalten, insofern die Sünde notwendig durch die iustitia verdrängt wird. Doch kann die Sünde auch als subjektiver Zustand einer sittlichen Verantwortung betrachtet werden[2] — eine Betrachtungsweise, die weit direkter auf den vom hl. Anselm

[1] Vgl. bes. Funke a. a. O. S. 160.

[2] Hierbei haben wir natürlich den Sündenzustand, den reatus culpae, im Auge, wobei der Sündenakt einstweilen als die Verursachung dieser Verantwortung aufgefaßt werden mag.

beabsichtigten Plan hinzielt. Denn der objektive Sündenzustand würde ja durch die Mitteilung der iustitia aufgehoben, ohne daß eine Genugtuung sich zum Zwecke dieser Aufhebung als notwendig erwiese.

Die Sünde, als subjektiver Zustand sittlicher Verantwortung betrachtet, führt dagegen zur Annahme der Notwendigkeit einer Genugtuung. Erst später allerdings läßt sich dieser Schluß vollständig daraus ziehen. Hier an dieser Stelle aber läßt sich das wenigstens — nach Anselm — ersehen, daß dieser Zustand sittlicher Verantwortung behoben werden muß.

Denn wenn das ursprünglich angestrebte Ziel, die Beseligung des Menschen, erreicht werden soll, so muß dies Ziel auch so vollkommen erreicht werden, wie es ohne die Sünde erreicht worden wäre. Das aber erscheint dem heil. Anselm unmöglich, solange die besagte sittliche Verantwortung auf dem Menschen lastet.

Es muß hierbei beachtet werden, daß der heilige Anselmus die Seligkeit, die „beatitudo", nicht genauer umgrenzt und bestimmt. Weder unterscheidet er zwischen substantieller und akzidenteller Seligkeit, noch auch zwischen objektiver — Gott als dem angeschauten Gegenstande — und subjektiver — dem Genusse des Schauens. Gott hatte dem Menschen die beatitudo zugedacht, und deshalb ist einfach alles im Wiederherstellungsdekret unzulässig, was diese beatitudo irgendwie trüben, ja auch nur negativ unvollkommen erscheinen lassen könnte.

Man begreift, daß unter diesen Umständen mit dem Satze von der notwendig zu erreichenden beatitudo sich manches beweisen läßt. — So z. B. erscheint eine Erlösung der Menschheit durch einen Engel schon deshalb unmöglich, weil der Dank, den die Menschheit diesem Geschöpfe dann schulden würde, dem Begriffe der Seligkeit, — als einem Zustande der alleinigen direkten Abhängigkeit von Gott — widersprechen würde.[1]

[1] Annon intellegis, quia quaecumque alia persona hominem . . . redimeret, eius servus idem homo recte iudicaretur? Quod si esset, nullatenus restauratus esset ad illam dignitatem, quam habiturus erat, si non peccasset: cum ipse, qui non nisi dei servus et aequalis angelis bonis

Ebenso konnte für den gefallenen Engel kein neugeschaffener eintreten, weil dieser, durch das Strafbeispiel gewarnt, in seinem Siege nicht dieselbe sittliche Größe gezeigt hätte als der erste, der ohne Beispiel standhalten und für dieses Standhalten belohnt werden sollte.[1]

Gelegentlich ist mit der dekretierten Seligkeit sogar die Freude unvereinbar, welche die Menschen haben würden, wenn sie wüßten, daß sie die Stelle einer bestimmten Anzahl Engel einnähmen; — es wäre das eben eine sittlich minder vollkommene Freude.[2]

Man sieht, ein recht dehnbares und bequemes Prinzip. Es kann daher gar nicht wundernehmen, wenn aus diesem Prinzip die Notwendigkeit der Aufhebung des subjektiven Sündenzustandes gefolgert wird. Anselms diesbezügliche Argumentation ist recht einfach. „Sive autem indigens, sive iniustus sit, beatus non erit,“[3] so faßt er kurz die negative Bestimmung der Seligkeit zusammen. „Ungerechtigkeit wie Mangel muß notwendig von der Seligkeit ausgeschlossen werden.“ — Kein objektiver Genuß darf dem Menschen fehlen; verliehe aber Gott[4] dem annoch Ungerechten die volle objektive Seligkeit, so könnte der Mensch infolge seiner Unwürdigkeit dennoch nicht den ganzen subjektiven Genuß der Seligkeit haben.

Allerdings kommt die Frage noch nicht in Betracht, wie diese sittliche Verantwortung des Menschen gehoben werden muß, ob dazu Strafe, Sühne, Genugtuung erfordert ist, oder ob der einfache befreiende Wille Gottes genügt,

---

per omnia futurus erat, servus esset eius, qui deus non esset.“ (I, 5.) Vgl. die merkwürdige Auffassung, die Ritschl nach Scotus von dieser Stelle hat, bei Funke a. a. O. S. 161.

[1] „Alii autem angeli pro illis restitui non possunt . . . Quia non debent, nisi tales esse possint, quales illi fuissent, si non peccassent, cum illi nulla visa vindicta peccati perseverassent; quod post illorum casum aliis, qui pro illis restituerentur, esset impossibile. Non enim pariter laudabiles sunt, si stant in veritate, et qui nullam novit peccati poenam, et qui eam semper aspicit aeternam. Nam nequaquam putandum est bonos angelos esse confirmatos casu malorum, sed suo merito.“ (I, 17.)

[2] I, 18. [3] I, 24.

[4] Siehe jedoch oben S. 58 ff.

sondern nur, daß diese Verantwortung gehoben werden muß. Nur letzteres brauchen wir deshalb auch einstweilen in folgendem Ausspruch Anselms zu sehen: „Solange er (der Mensch) den Ersatz nicht geleistet hat, wird er entweder ihn leisten wollen oder ihn nicht leisten wollen. Wenn er es aber will und nicht kann, so hat er einen Mangel; will er es nicht, so ist er ungerecht . . . Ob ihm aber ein Mangel anhafte oder eine Ungerechtigkeit, er wird nicht glücklich sein.“[1] — Hier hat Anselm schon die Art und Weise im Auge, wie dieser sittlichen Verantwortung genügt werden soll: der Mensch muß einen entsprechenden Ersatz leisten; er hat einen mit der Seligkeit unvereinbaren Mangel, solange das nicht geschieht. Um so mehr also ist durch Anselms Argumentation erwiesen, daß diese Verantwortung überhaupt aufhören muß.

Damit scheint eine erste genauere Bestimmung des Wiederherstellungsdekretes gewonnen: die Erreichung des Zieles, der Seligkeit, erfordert wesentlich die Aufhebung der Sünde als des Gegensatzes der iustitia; ein vollkommener Genuß der Seligkeit erheischt zudem auch die Aufhebung der durch den Sündenakt entstandenen sittlichen Verantwortung. — Hierin liegt eine doppelte Bestimmung des Wiederherstellungsprozesses, eine negative und eine positive.

Der Zustand der „iniustitia“ wird ja formell aufgehoben durch die Mitteilung der iustitia von seiten Gottes. Da aber, nach Anselmus, die „iniustitia“, der Zustand der Sünde, und die iustitia tatsächlich kontradiktorische Begriffe sind, so ist, soweit das Mitwirken des Sünders in Betracht kommt, diese erste Bestimmung des Wiederherstellungsprozesses schon durch die Abkehr von der Sünde erfüllt. Mehr kann ja der Sünder nicht tun: er kann nicht verdienen, iustus zu werden, — wie das ja auch im Urdekrete nicht enthalten war. „Wenn der Mensch den Ersatz für die Sünde

[1] „At quamdiu non reddet, aut volet reddere aut non volet. Sed si volet quod non potest, indigens erit; si vero non volet iniustus erit . . . Sive autem indigens sive iniustus sit, beatus non erit.“ (I, 24.)

verweigert," sagt der hl. Anselm, „so ist er ungerecht, (verweigert er ihn nicht), kann er ihn aber nicht leisten, so ist er bedürftig." — Wohl verstanden, im Falle des Unvermögens, wenn der Ersatz nicht positiv verweigert wird, ist von Ungerechtigkeit keine Rede mehr, sondern nur von Mangel. Wenn der Mensch sich von der Sünde trennt, so hat er die negative Bestimmung des Wiederherstellungsdekretes erfüllt: er ist schon nicht mehr iniustus, wenigstens nicht mehr affektiv.[1]

Positiv ist nun aber auch im Wiederherstellungsdekret die Bestimmung gegeben, daß der Sünder sich von der sittlichen Verantwortung für die durch den Sündenakt kontrahierte Schuld löse, eine Forderung, die nunmehr des näheren zu untersuchen sein wird.

[1] Effektiv freilich und formell ist die iustitia als donum Dei nötig.

Vierter Abschnitt.

Wiederherstellungsdekret und Genugtuung.

„Aber es wäre ja lächerlich, wollte man Gott eine so geartete Barmherzigkeit zuschreiben.“[1]

Schon in der Einleitung ist betont worden, daß die Theorie des hl. Anselmus keine Straf- und keine Sühnetheorie, sondern eine Genugtuungstheorie im engeren Sinne sei, daß also das Moment des Leidens bei Anselm so wenig als wesentliches Korrelativ der Sünde erscheine, daß er es nicht einmal als formales Element in seine Theorie aufgenommen habe. Die Annahme einer formalen Beziehung zwischen dem Leiden Christi als solchem und der Wiederherstellung der Menschheit aufzugeben, dagegen wird sich der christliche Geist wohl immer entschieden sträuben. Aber etwas anderes ist es, diese Beziehung gläubig bekennen, und etwas anderes, dieselbe wissenschaftlich erkennen und nachweisen. Ersteres tat Anselm mit der ganzen Kirche; letzteres aber hat er nicht getan, d. h. er hat das Leiden des Gottmenschen als Leiden nicht in eine solche Beziehung zur Gutmachung der Sünde gebracht, daß dasselbe als im höchsten Grade vernunftgemäß, resp. die gegenteilige Annahme als unvernünftig erscheinen müßte.

Es darf dies nicht als Mangel, wenigstens nicht als positiver Mangel seines Systems betrachtet werden. Wenn zwei Geheimnisse, wie hier das Leiden Christi und die Wiederherstellung des Menschen, verschiedene Beziehungen haben, so ist es ja möglich, daß der denkende Geist die eine oder die andere dieser Beziehungen wissenschaftlich erkennt

[1] „Sed derisio est, ut talis misericordia deo attribuatur.“

während andere Beziehungen, die nach dem Glauben ebenfalls vorhanden sind, im Schleier des Geheimnisses zurückbleiben. Es muß genügen, daß die durch die Spekulation erkannten Beziehungen jene anderen nicht positiv ausschließen. So hat auch der hl. Anselm wissenschaftlich eine Beziehung zwischen Christi Lebensopfer und der Sünde aufgedeckt: er hat eine Theorie der Genugtuung aufgebaut. Und zwar schließt diese Theorie nicht nur Christi Leiden nicht aus — eine selbstverständliche Forderung —, sondern sie verlangt dasselbe sogar und läßt somit Christi Leiden, wenn auch nur in materieller Weise, als ein logisches Glied seines Systems erscheinen.

Wäre es ihm gelungen, oder würde es in der Zukunft gelingen, eine auf den vom hl. Anselmus gegebenen Prämissen logisch aufgebaute reale Beziehung zwischen Christi Leiden als solchem und der Sünde aufzudecken, so würde natürlich das Anselmische System dadurch vollkommener, von einer Genugtuungstheorie wäre es dadurch zu einer Sühnetheorie weitergebildet worden.

Wir haben hier zuerst den Genugtuungsbegriff im Sinne Anselms zu entwickeln, um sodann die Quelle anzugeben, aus der für Anselm die Notwendigkeit dieser Genugtuung erfließt.

§ 8.

Der Anselmische Genugtuungsbegriff.

Bei der Bestimmung des Ersatzes geht der hl. Anselm, wie billig, von der Sünde aus, und zwar faßt er die Sünde recht wesentlich als eine sittliche Verschuldung Gott gegenüber auf. „Sündigen heißt also nichts anderes, als Gott das ihm Schuldige verweigern.“[1] — Worin besteht aber dies Schuldige? „Jeder vernünftige geschöpfliche Wille muß Gott unterworfen sein . . . Das ist es, was der Engel und der Mensch Gott schuldet, so daß niemand sündigt, der Gott dies Schuldige gibt, und anderseits jeder, der Gott dies verweigert,

[1] „Non est itaque aliud peccare, quam non reddere Deo debitum.“ (I, 11.)

sündigt."[1] — „Das ist die einzige und ganze Ehre, die wir Gott schulden und die Gott von uns fordert . . . Wer Gott diese schuldige Ehre nicht erweist, nimmt Gott, was demselben gehört und entehrt Gott: und das heißt sündigen. Solange er aber nicht ersetzt, was er geraubt, bleibt er in der Schuld."[2]

Es kann nie genug anerkannt werden, welchen Fortschritt dieser Ausgangspunkt für die spekulative Erkenntnis der objektiven Erlösung bedeutete. „Es ist das bleibende Verdienst unseres hl. Lehrers, welches seine hervorragende Stellung in der Entwicklung der Theorien unseres Dogmas begründet, daß er das tiefste Wesen der Sünde als Beleidigung Gottes, als Schuld gegen Gott zur Grundlage seiner Betrachtungen machte und so zuerst den eigentlichen Charakter der Heilstat Christi als Genugtuung für die Sündenschuld, für die Beleidigung Gottes darstellte. (Vgl. Dörholt, Die Lehre von der Genugtuung Christi. Paderborn 1891. S. 137.) . . . (Es) lag also der wesentliche Fortschritt des hl. Anselm über seine Vorgänger hinaus in der entschiedenen Abweisung des Satans und der Zuweisung der ganzen, eigentlichen Genugtuung an Gott allein."[3]

Es ist ein Prozeß direkt zwischen dem Sünder und Gott. Nicht dem Teufel muß irgendeine ihm von Gott eingeräumte Forderung erfüllt werden, sondern Gott allein ist genugzutun. Und was ist einzulösen, welcher Forderung muß genügt werden? Der Sünder muß einstehen für seine unsittliche Tat, für die Entziehung der Gott schuldigen Ehre.

Auch Harnack lobt diesen hohen Standpunkt Anselms. „(Es muß) Anselm hoch angerechnet werden, daß er (das Problem) so gefaßt hat, daß es sich um die Erlösung von

[1] „Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati Dei . . . Hoc est debitum quod debet angelus et homo Deo, quod solvendo nullus peccat, et quod omnis qui non solvit, peccat." (I, 11.)

[2] „Hic est solus et totus honor quem debemus Deo et quem a nobis exigit Deus . . . Hunc honorem debitum qui Deo non reddit, aufert Deo quod suum est, et Deum exhonorat; et hoc est peccare. Quamdiu autem non solvit quod rapuit, manet in culpa." (I, 1.)

[3] Funke a. a. O. S. 86.

einer Schuld handelt; (ferner) ist hervorzuheben, daß er die Schuld ausschließlich als Schuld gegen Gott (Ungehorsam) gefaßt hat.“ [1] — Später jedoch sieht er bei Anselm in Gott den mächtigen Privatmann, „der seiner beleidigten Ehre wegen zürnt und den Zorn nicht eher aufgibt, als bis er irgendwie ein mindestens gleich großes Äquivalent erhalten hat.“ [2]

Dieser Vorwurf ist unberechtigt. Die Ehre Gottes, von der Anselm spricht, ist die der notwendig von Gott dem Schöpfer zu beanspruchenden Herrschaft über jeden geschöpflichen Willen. Ob und inwiefern im Unvermögensfalle eine Dispens vom effektiven Ersatze eintreten kann, muß später erörtert werden. Hier handelt es sich um die Feststellung der Grundverhältnisse, und denen zufolge schuldet der Sünder Gott einen Ersatz für etwas, was Gott immer und unter allen Umständen beanspruchen muß. Wird dieser Ersatz nicht freiwillig angeboten, wenigstens affektiv, wird er also verweigert, so muß Gott denselben erzwingen. Dieser Zwang wird natürlich vom Sünder als Äußerung des Zornes Gottes empfunden. Von diesem Zorne aber kann man doch nur in der Bestrafung, nicht aber in der allgemeinen Beanspruchung eines Ersatzes für die geraubte Ehre sprechen. Vielmehr kommt in dieser Beanspruchung nur der sittlich-rechtliche Standpunkt zum Ausdruck, der sich, wie sich noch zeigen wird, je nach der Gesinnung des Sünders, ebenso harmonisch mit der Barmherzigkeit wie mit der erheischenden Strenge des unerbittlichen Richters paart.

Bezüglich der Natur des schuldigen Ersatzes gibt Anselm folgende zwei Bedingungen an: 1. Der Ersatz muß überpflichtig sein, d. h. das als Ersatz dargebotene Gut darf nicht schon an und für sich von Gott beansprucht werden können. 2. Er muß größeren Wert haben als das geraubte Gut.

1. Anselm verlangt nur, daß der Ersatz, von der Sünde abgesehen, überpflichtig sei.[3] Falls Gott also ein bestimmtes

[1] Harnack, Lehrb. der Dogmengeschichte, III.[3] Freiburg 1897. S. 369.

[2] A. a. O. S. 373.

[3] „Hoc quoque attendendum, quia cum aliquis quod iniuste abstulit solvit, hoc debet dare quod ab illo non posset exigi, si alienum non rapuisset.“ (I, 11.)

Gut, welches er an und für sich nicht fordern könnte, nach der Sünde und zum Zwecke der Genugtuung forderte, so würde der etwaige Gehorsam in der Darbringung dieses Gutes dem Genugtuungscharakter des Werkes keinerlei Abbruch tun.

Ferner genügt es nicht, daß das Werk tatsächlich nicht gefordert sei; vielmehr besteht die Überpflichtigkeit, von der Anselm hier spricht, darin, daß Gott das Werk an und für sich überhaupt nicht fordern kann.

2. Warum fordert Anselm eigentlich einen Ersatz, der das geraubte Gut an Wert übertrifft? „Und es genügt nicht, nur das Geraubte zurückzugeben, sondern es ist ein der angetanen Schmach entsprechender Mehrersatz über den Wert des Geraubten hinaus zu bieten.“ [1] — Daß **mehr** ersetzt werden müsse, als geraubt wurde, kann man hiernach eigentlich nicht sagen; das Unrecht muß nur **vollständig** gutgemacht werden; sowohl der objektive Raub als auch die Schmach des Beraubtwerdens muß ersetzt werden. „Denn wie einer, der der Gesundheit eines anderen Schaden zufügt, nicht dadurch genugtut, daß er den Gesundheitsschaden ersetzt, falls er nicht auch für das beleidigende Unrecht der Schmerzzufügung etwas als Ersatz bietet: so tut auch der, welcher die Ehre eines anderen verletzt, nicht genug, wenn er die Ehre ersetzt: er muß auch nach der Größe der Unannehmlichkeit, welche die Entehrung für jenen bedeutet, demselben etwas Angenehmes bieten.“ [2] — Dies Beispiel und die Anwendung auf die verletzte Ehre Gottes hat jedenfalls den direkten Anlaß zu der oben [3] wiedergegebenen Aussetzung Harnacks an Anselms Gottesbegriff gegeben. Aber doch wohl zu Unrecht. Was Anselm hier von der verletzten Ehre sagt, soll doch nur die Natur der Sünde und des Sündenersatzes

[1] „nec sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit.“ (I, 11.)

[2] „Sicut enim qui laedit salutem alterius, non sufficit si salutem restituit, nisi pro illata doloris iniuria recompenset aliquid; ita qui honorem alicuius violat, non sufficit honorem reddere, si non secundum exhonorationis factam molestiam aliquid, quod placet illi quem exhonoravit, restituit.“ (I, 11.)

[3] Siehe oben S. 69.

erläutern. Gott ist nicht der in seiner Ehre gekränkte Privatmann; aber der Sünder hat, soviel an ihm liegt, Gott die Ehre geraubt und sich dadurch der Kränkung Gottes schuldig gemacht. Gott kann nichts genommen werden; aber der Sünder hat, soviel an ihm liegt, Gott etwas zu rauben versucht und dadurch nicht nur an fremdem Gut Herrschaftsrechte ausgeübt, sondern auch Gott Schmach zugefügt. Soll das, was der Sünder getan hat, gutgemacht werden, so müssen beide Momente berücksichtigt werden.

Was in Anselms Aufstellung befremdet, ist deshalb auch durchaus nicht, daß für die Entehrung (im aktiven Sinne) ein Ersatz verlangt wird, sondern nur, daß dafür ein offenbar ungleichartiger Ersatz verlangt wird.

Der Sünder hat Gott die schuldige Unterordnung verweigert; diese muß er leisten: da haben wir etwas vollständig Gleichartiges, — für den objektiven Ehrenraub eine objektive Ehrung. Durch die Verweigerung hat er aber zugleich Gott entehrt (aktive Entehrung); dafür verlangt Anselm, daß die Unterordnung, die als Ersatz geboten wird, nur entsprechend größer und Gott angenehmer sei — ähnlich wie beim Ersatz vom geraubten Geld für das aktive Unrecht der Beraubung entsprechend mehr Geld zurückerstattet wird.

Cremer[1] führt diese Anselmische Rechtstheorie auf das germanische Recht zurück, in welchem alle Vergehen dinglich bewertet wurden und durch Geld „gebüßt" werden konnten. Diese wohl auf Ritschl[2] zurückgehende Ansicht wird heute allgemein preisgegeben und als eine rein oberflächliche Geschichtsbetrachtung bezeichnet.[3] Auch eine allgemeine direkte oder indirekte Abhängigkeit von irgend-

---

[1] Cremer, Die Wurzeln des Anselmschen Satisfaktionsbegriffes. In Studien und Kritiken 1880. S. 1 ff.; ebenda 1893. S. 316 ff.

[2] Ritschl, Die Lehre von der christl. Rechtfertigung und Versöhnung.[3] Bonn 1889. S. 40 ff.

[3] Möller, Die Anselmsche Satisfactio und die Buße des germanischen Strafrechts. In Studien und Kritiken 1899. S. 626 ff.; Harnack a. a. O. S. 357 Anm.; Rivière, Le dogme de la Rédemption. p. 308; Widemann, Anselms Satisfaktionstheorie im Verhältnis zu der Buße des germanischen Strafrechtes. Pastor bonus. 20. Jahrgang. Okt. und Nov. 1907.

einem anderen Rechtssystem, dem römischen,[1] dem des altkirchlichen Bußwesens,[2] ist trotz mehrfach angestellter Untersuchungen nicht erwiesen. Wir glauben nicht, daß man in dieser Frage je weiter gelangt, als Analogien und unbewußte Beeinflussungen in einzelnen Punkten mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit nachzuweisen.

Was speziell das germanische Recht betrifft, so möchten wir in einem solchen Einflusse die Erklärung dafür suchen, daß Anselm für die Sünde einen zum Teil ungleichartigen Ersatz bestimmt.

Das germanische Recht ist ja nur der menschlich konkrete und deshalb unvollkommene Ausdruck des unserem Gewissen eingeschriebenen idealen Rechtes, nach welchem jedem das Seine zukommen soll. In jedem Vergehen nun, wodurch dem Nebenmenschen Schaden zugefügt wird, liegt zugleich eine Ehrenkränkung. Mit dem dinglich zu bewertenden Schaden muß deshalb bei der Gutmachung auch diese Ehrenkränkung angeschlagen werden. Die über den sachlichen Schaden hinausgehende Geldbuße konnte aber als Zeichen und quantitativer Ausdruck dieser inneren ehrenden Gesinnung gelten — zugleich freilich sollte der Genuß dieser Gabe die mit der Entehrung verbundene Unannehmlichkeit ersetzen. Praktisch wird dann wohl mehr und mehr dieser letztere Gesichtspunkt überwogen haben; der andere, wesentliche, aber abstraktere Grundgedanke wird mehr und mehr aus dem Bewußtsein geschwunden sein und nur noch in dem undeutlichen Empfinden nachgewirkt haben, daß mit der Zahlung der überwertigen sachlichen Buße das Vergehen auch als aktive Entehrung gutgemacht sei.

Diese Empfindung nun, so meinen wir, könnte sehr wohl den hl. Anselm geleitet haben, als er, wenn auch aus einem ganz anderen Grunde als das germanische Recht, einen Ersatz für die in der Sünde liegende aktive Entehrung suchte.

In der Sünde nämlich liegen zwei Momente, für die eine Verantwortung des Sünders in Betracht kommt, wie der

[1] Vgl. Harnack a. a. O. S. 357 Anm.
[2] Loofs, Dogmengeschichte. Halle 1906.

hl. Anselmus an dem Beispiel des Raubes, der Schädigung der Gesundheit und, was direkter die Sünde beleuchtet, der Ehrverletzung darlegt. Die Sünde besteht wesentlich in der Abkehr des Willens von Gott. Durch diese Abkehr entzieht der Mensch Gott die schuldige persönliche Unterordnung unter dessen Willen, „welche allein Gott wahrhaft gefällt, und ohne welche ihm nichts gefällt".[1] Diese Abkehr des Willens von Gott macht die Sünde zur Sünde, mit ihr fängt die Sünde an, mit ihr hört sie auf.[2] Man kann dies wichtigste und wesentliche Moment der Sünde die formelle Entehrung der Sünde nennen, indem man daneben auch eine sachliche oder materielle Entehrung unterscheidet. Die Abkehr des Willens von Gott ist ja nur eine indirekte;[3] sie ist eingeschlossen in einem Willensakte der positiven Zukehr zu

[1] „Sola namque talis voluntas opera facit placita Deo cum potest operari; et cum non potest, ipsa sola per se placet, quia nullum opus sine illa placet." (I, 11.)

[2] Man könnte aus dem hier Gesagten die befremdlich klingende Folgerung ziehen, daß dann ja alle Todsünden wesentlich gleich schwere Beleidigungen Gottes seien, da sie ja in der Abkehr von Gott, also in ihrem formalen Wesen, alle gleich seien. — Wir sehen nicht ein, weshalb man diese Folgerung nicht ziehen und somit sagen könnte, daß die schwerste Todsünde sich weit weniger von der kleinsten Todsünde, weil nur akzidentell, unterscheidet, als die kleinste Todsünde von der größten läßlichen; — ähnlich etwa, wie der erhabenste Geistesblitz sich vom ärmlichsten Gedanken weniger unterscheidet, als der ärmlichste Gedanke von der vollkommensten Sinnestätigkeit. Vgl. St. Thom., Quaest. disp. de verit. q. 28. a. 2. ad 2. „Peccata contrarietatem habent ex parte conversionis, ex qua non attenditur remissio. Ex parte autem aversionis et eorum, quae aversionem sequuntur, habent convenientiam." So ist ja auch in der Hölle die Poena damni, die der Abwendung von Gott entspricht, für alle Verworfenen wesentlich gleich. Vgl. Dörholt a. a. O. S. 281. Eine Gleichheit schlechthin der Sünden ist damit natürlich nicht statuiert. Vgl. Billot, De natura et ratione peccati personalis.[3] Romae 1900. S. 51.

[3] Auch die Sünde des Gotteshasses macht nur scheinbar eine Ausnahme. Auch beim Gotteshaß wendet sich der Wille nicht von Gott dem letzten Ziele als solchem ab, sondern nur unter irgendeiner abstrakt partikulären und beschränkten Hinsicht; z. B. kann Gott als Rächer des Bösen gehaßt werden, und das geschieht, insofern ich derart meinem bösen Vorsatze oder auch der Frucht meiner Sünde anhange, daß ich unter keiner Bedingung eine Trennung dulden will. Vgl. dazu Billot a. a. O. S. 53.

einem Geschöpf. Dieser Akt der positiven Zukehr, der an sich ethisch gleichgültig ist, wird durch seine Beziehung zu der in ihm sich aussprechenden Abkehr des Willens von Gott der sittlichen Schlechtigkeit dieser Abkehr teilhaftig und fällt daher auch der Verantwortung des Sünders anheim.

Insofern nun dieser Willensakt der Zukehr zu einem Geschöpf als Substrat für die Entziehung der Gott schuldigen persönlichen Ehrung dient, kann er gleichfalls als eine Entehrung Gottes bezeichnet werden, und zwar nach einer gewissen Analogie zu Materie und Form, eine sachliche oder materielle Entehrung.[1] Ehrung und Entehrung besagt ja wesentlich die Unterordnung resp. Verweigerung der Unterordnung eines persönlichen Willens unter einen anderen, dessen rechtmäßige Herrschaft in irgendeiner Hinsicht anerkannt werden soll. Die dem Schöpfer gebührende Ehrung muß insofern eine allseitige sein, als Gottes Herrschaft in keiner Beziehung verkannt werden darf, und als somit der geschöpfliche Wille in Gott sein höchstes und letztes Ziel anerkennen, sich Gott vollständig und vorbehaltlos unterordnen muß. Wie dem menschlichen Herzen der naturnotwendige Trieb nach dem Guten im allgemeinen eingepflanzt ist, so ist dem Gewissen die unabänderliche Verpflichtung eingeschrieben, sich auf Gott als auf das konkrete Endziel zu richten. Jede Durchbrechung dieser Verpflichtung ist eine Sünde, eine Entehrung Gottes. Wie das Geschöpf aber Gott nicht in sich, sondern nur in dessen analogen Bildern,

[1] Die materielle Entehrung darf nicht mit der materiellen Sünde verwechselt werden. Letzterer Begriff besagt im Gegensatz zur formellen Sünde die Setzung des verbotenen Aktes bei aktueller Unkenntnis oder wenigstens abgesehen von der aktuellen Kenntnis seiner sittlichen Schlechtigkeit. Die materielle Entehrung aber hat überhaupt nur unter Voraussetzung der formellen Sünde einen Sinn. Durch ein und denselben formellen Sündenakt wird die Gott schuldige Unterordnung in doppelter Weise durchbrochen, wird Gott eine doppelte Entehrung angetan: zuerst nämlich wird Gott die schuldige Hinwendung des persönlichen Willens entzogen — das ist die formelle Entehrung; sodann wird in einem uneigentlichen Sinne dem Dienste Gottes auch der positive freie Wille in seiner selbstbestimmenden Betätigung entzogen, insofern dieser Akt fähig und bestimmt war, als Träger der persönlichen Hinwendung des Geschöpfes auf Gott zu dienen, in Wirklichkeit aber dem entgegengesetzten Zwecke dient.

den Geschöpfen, zu erkennen vermag, so ist es auch in seiner Ehrung Gott gegenüber an diese Zwischenglieder gebunden, die ihm als materieller Ausdruck seiner Ehrung dienen. Indem das vernünftige Geschöpf in freier Weise das will und anstrebt, was und insofern es Gott vorschreibt oder wünscht, zeigt es, daß und inwiefern es sich Gott unterordnet.[1] Diese persönliche Unterordnung unter Gott kann deshalb auch mit Recht als die formelle Ehrung Gottes, der dieser Unterordnung zum Ausdruck dienende Akt der positiven Willensbestimmung als materielle Ehrung Gottes gelten.[2]

Ein solch formelles und ein materielles Element begegnet uns natürlich auch in der Sünde. Deshalb kann der Akt, durch den der Mensch in frei bestimmter Weise das Gottes Willen Zuwiderlaufende anstrebt, nur insofern als sittlich schlecht bezeichnet werden, als darin die Abwendung des persönlichen Willens von Gott zum Ausdrucke kommt. Jedoch ist hier die Beziehung der beiden Elemente, der formellen und der materiellen Entehrung, zueinander zum Teil eine andere als im sittlich guten Akte. Denn wenn auch die Erkenntnis von Gott hienieden nur eine analoge ist, so hindert das den Menschen nicht, Gott dieser Erkenntnis gemäß in durchaus direkter Weise als sein letztes Ziel und Ende anzustreben. Im sittlichen Akte kann deshalb die materielle Ehrung als ein Ausfluß dieser Beziehung des Willens auf Gott, als Ausfluß der formellen Ehrung gelten.[3] Anders bei

[1] Selbstverständlich braucht hier nicht an eine ausdrückliche Unterordnung des Willens unter Gott, wenigstens nicht ausschließlich, gedacht zu werden.

[2] Vostehendes war längst in seiner definitiven Form niedergeschrieben, als wir den Artikel von Dr. J. Ernst „Gottesliebe und Sittlichkeit“ in der Theologischen Quartalschrift (Tübing.) 1907/8, 1. Heft, zu Gesicht bekamen und durch diesen interessanten Artikel aufmerksam gemacht, desselben Verfassers Schrift: „Über die Notwendigkeit der guten Meinung“, in den Straßburger Studien, 7. Bd., 2. u. 3. Heft, Freiburg 1905, studieren konnten. Wir haben die Genugtuung gehabt, bei vollster Billigung der Ernstschen Hauptthese, kein Wort an unseren Ausführungen ändern zu brauchen.

[3] Auch hier sind wir uns eines Gegensatzes zu der Theorie von Dr. Ernst nicht bewußt. Im Gegensatze zum hl. Thomas, der die einmal voraufgegangene Liebe Gottes den nachfolgenden Akt auf Gott beziehen läßt, und der diesem letzteren mit Rücksicht darauf den eigentlich sittlichen

der Sünde. Der geschaffene Geist vermag sich nicht von Gott, formell als dem letzten Ziele, abzuwenden. Eine Abwendung von diesem Ziele kann deshalb nur eine indirekte sein, darin bestehend, daß ein geschaffenes Gut frei angestrebt wird, obgleich die Unvereinbarkeit des Anstrebens dieses Gutes mit der Einhaltung des Weges zum letzten Ziele erkannt wird. Die formelle Entehrung erscheint demnach hier als eine freiwillig zugelassene Folge der materiellen Entehrung. Diese, wie wir glauben, direkt aus der Theorie der Sünde des hl. Thomas[1] sich ergebende Folgerung stimmt mit der Auffassung Anselms überein, wenn dieser bei der Sünde

Charakter zusprechen will, glaubt Ernst, daß in jedem der Vernunft entsprechenden Akte Gott als letztes Ziel in durchaus aktueller, wenn auch nicht ausdrücklicher Weise (mit) angestrebt werde. Ontologisch, den Willensakt als actus humanus betrachtet, ist dieses Anstreben Gottes dann natürlich das zweite, logisch aber, inbezug auf den Charakter der Sittlichkeit und der Ehrung Gottes, ist es das erste und ursprüngliche Element, welches das andere nach sich zieht.

[1] Vgl. Billot, Disquisitio de natura et ratione peccati personalis.[s] Romae 1900; Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit. Münster 1870. 3. Bd. S. 421. Danach ist in jedem Sündenakt zu unterscheiden: 1. der physische Willensakt als der nach notwendigen Gesetzen erfolgende Akt der Betätigung der geistigen Strebekraft des Menschen; 2. die freie Selbstbestimmung (actus humanus) d. i. die freie Entscheidung des Willens zu irgendeinem positiven mit der persönlichen Unterordnung unter Gott unvereinbaren Gute; 3. endlich die durch Setzung dieses freien Aktes in notwendiger Konsequenz zugelassene Abkehr von Gott, dem letzten Ziele. Während das erste dieser drei Elemente mit der Sünde und dem sittlich Schlechten überhaupt nichts zu tun hat, ist das zweite ein wesentliches Moment des sittlich schlechten Aktes. Die Sünde ist nämlich nichts rein Negatives, sondern eine in einem Positiven enthaltene Privation, ähnlich wie die Krankheit notwendig Leben und das Hinken notwendig Gehen besagt. Wie nun aber Gehen und Leben an sich Güter sind, und nur die damit verbundene Privation formell die Übel der Krankheit und des Hinkens ausmacht, so muß auch der freie Willensakt als Betätigung der von Gott verliehenen Selbstbestimmungsfähigkeit an sich als gut und Gott ehrend bezeichnet werden: erst der Mangel an der schuldigen Unterordnung macht den Akt formell schlecht. Wie aber bei der Krankheit auch das vorhandene Leben, insofern es Substrat jener Privation ist, Krankheit genannt wird, so kann auch der positive Willensakt sittlich schlecht genannt werden, insofern er das direkte Substrat für die in freier und verantwortungsvoller Weise zugelassene sittliche Schlechtigkeit ist.

bildlich von einem geraubten Gegenstande und der Entehrung des Raubens, von einer unrechtmäßig entzogenen Ehre und der in dieser Entziehung liegenden Entehrung spricht. Die materielle Entehrung ist ja der auf das Geschöpf gerichtete freie Willensakt, der, an sich fähig und bestimmt, als Substrat für die formelle Ehrung Gottes zu dienen, tatsächlich zu seiner Entehrung dient.

Der hl. Anselmus hatte nun einen Ersatz für beide Momente zu bestimmen: er suchte eine überpflichtige formelle und eine überpflichtige materielle Ehrung Gottes. Eine überpflichtige materielle Ehrung fand er, wenn auch nicht beim einfachen Menschen, so doch beim Gottmenschen. Aber es fehlte die überpflichtige formelle Ehrung. Wohl ist ja in jedem sittlich guten Akt eine solche formelle Ehrung enthalten, und daher kann ein sittlich guter Akt an sich recht wohl geeignet sein, den sittlichen Unwert eines sündhaften Aktes aufzuwiegen; aber die diesen sittlichen Akt informierende gute Willensrichtung, die persönliche Unterordnung unter Gott, erscheint immer und überall[1] als strenge Pflicht des vernunftbegabten Geschöpfes.[2]

[1] Freilich verpflichtet diese persönliche Unterordnung nicht zu fortwährenden sittlichen Willensentscheidungen, sie verpflichtet als positives Gesetz wohl semper, so daß ich nie dagegen handeln darf, nicht aber pro semper; ich bin nicht zur fortwährenden aktuellen Unterordnung, sondern nur zur habituellen verpflichtet. Jedoch auch diese habituelle Unterordnung schließt ja die Willensrichtung auf Gott als auf das letzte Ziel ein. Unterbrochen werden und aufhören kann diese Willensrichtung, diese formelle Ehrung Gottes, nur durch die Todsünde. Der Akt der vollkommenen Liebe Gottes, den ich im Stande der Gnade verrichte, bedeutet keine Erneuerung dieser Richtung meines Willens auf Gott, sondern eine Verstärkung, er bedeutet nicht den Neubeginn eines Zustandes der persönlichen Unterordnung unter Gott, sondern einen neuen Ausdruck dieses Zustandes.

[2] Dies scheint Duns Scotus übersehen zu haben, der deshalb meint, mit einer den Akt des Menschen übernatürlich machenden Gnade vermöge der Mensch den Unwert der Sünde vollkommen zu ersetzen: „Satisfactio est redditio aequivalentis pro aequivalente. Sed quantum malum fuit peccatum avertens a Deo, tantum bonum est conversio ad Deum ex caritate. Quantum etiam bonum natum fuit inesse actui meo, tantum bonum et non plus abstulit peccatum meum et tantum bonum potest inesse actui meo: sic ergo per illum omnino aequivalens redditur.“ In IV. d. 15. q. 1.

Wenn der Verwalter einer Goldmine dem Besitzer einen Teil des Goldes entwendet, so kann er nicht dadurch sein Unrecht gutmachen, daß er mehr Gold zutage fördern läßt: die Verwaltung untersteht ja ihm, er kann nach vernünftiger Schätzung mehr oder weniger Arbeiter beschäftigen, mehr oder weniger Gold zutage fördern lassen; alles aber, was gefördert wird, gehört an sich schon dem Besitzer, kann also nicht als Ersatz für das entwendete Gold dienen.

Es könnte also ein solcher sittlich guter Akt des Geschöpfes, auch wenn die in demselben liegende materielle Ehrung in Anselms Sinne überpflichtig wäre, den sündhaften Akt nicht gutmachen. Eine solche **überpflichtige formelle** Ehrung nun fand Anselm auch in Christus nicht, und in dieser Schwierigkeit, so glauben wir, ließ er sich dann durch sein in den germanischen Rechtsformen genährtes Empfinden leiten. Er überlegte, ob denn nicht Christus eine sachliche Ehrung bieten könne, die weit überwertig sei im Verhältnis zur schuldigen Sachehre, so daß der Überwert die Stelle der unmöglichen formellen Ersatzehrung einnehmen könne. Er glaubte das um so unbedenklicher tun zu können, als ja durch diese sachliche Ehrung nicht etwa die Informierung des Aktes durch den sich Gott unterordnenden Willen überflüssig gemacht oder gar ausgeschaltet werden sollte — da dieser gute Wille doch von Anselmus ausdrücklich verlangt wird, — sondern nur die Überpflichtigkeit dieser persönlichen Ehrung ersetzt werden sollte.

Während also im germanischen Rechte die sachliche Buße ein Ausdruck, ein Zeichen für die innere ehrende Gesinnung sein sollte, — die, weil an sich dem zu Ehrenden nicht erkennbar, notwendig einen derartigen Ausdruck verlangte, — suchte der hl. Anselmus in dem Überwert der sachlichen Ehrung einen Ersatz für die fehlende Überpflichtigkeit der formellen Ehrung.

Bei dieser Auffassung ist allerdings der Vorwurf Höhnes[1] hinfällig, Anselm habe das sittliche Moment in der Genugtuung einfach dem sachlichen gleichgestellt und jenes durch

[1] Höhne, Anselmi Cantuar. de satisf. doctr. diiud. Cygneae 1867. S. 47—49.

dieses vertauscht — ist doch nach Anselm die sachliche Ehrung selbst nur ein Moment des sittlichen Aktes, setzt also diesen notwendig voraus.

Dagegen glauben wir, nach dem Gesagten, eine andere Ausstellung an Anselms Rechtstheorie machen zu müssen.

Die materielle Ehrung, die zugleich mit der formellen in jedem sittlich guten Akte liegt, ist ja nur im uneigentlichen Sinne eine Ehrung,[1] und entsprechend ist es mit der materiellen und formellen Entehrung in der Sünde. Das Wesen der Sünde spricht sich ganz aus in der persönlichen Entehrung Gottes, in der freiwilligen Abkehr des Willens von Gott; die materielle Entehrung ist nur das Substrat für jenes erste und formelle Element.

Wenn also die Sünde wirklich gutgemacht werden soll, so muß diese formelle Entehrung vor allem ersetzt werden. Geht das nicht: nun gut, so wird sich Gott vielleicht mit dem Affekte begnügen,[2] aber nie und nimmer kann eine materielle Überehrung als theoretisch gleichwertig mit der schuldigen formellen Ehrung gelten. Eine eigentliche Genugtuungstheorie erscheint schlechterdings unmöglich, wenn nicht die Genugtuung gerade dieses formellen Momentes der Sünde an erster Stelle und hauptsächlich berücksichtigt wird.[3]

Nach dem, was Anselm über die Natur des erforderten Ersatzes ausführt, ist wohl zugleich entschieden, daß die Anselmsche Theorie keine Straftheorie und auch keine Sühnetheorie im engeren Sinne ist.[4]

Anselm sucht einen Ehrersatz schlechthin; nichts aber liegt dem Anselmschen Gedankengang ferner, als diesen Ehrersatz, diese Genugtuung in eine formale Beziehung zu einem Leiden zu bringen. Es mag sich ja später zeigen, daß tatsächlich die gesuchte Genugtuung nur in der Form eines Leidens möglich ist; aber dann werden andere, außerhalb der Genugtuungsidee liegende Gründe maßgebend sein: an sich ist nicht ein Leiden, an sich ist eine Ehrung erfordert.

Damit lehnt seine Theorie den Charakter der Sühne im

[1] Siehe oben S. 74 ff. [2] Doch siehe weiter unten.
[3] Siehe weiter unten. [4] Vgl. oben S. 4.

engeren Sinne und vor allem der Strafe ab, mit dem erheblichen Unterschiede jedoch, daß sie den Sühnecharakter nur nicht formell einschließt, obschon sie mit ihm nicht unvereinbar erscheint, während der Strafcharakter zu Anselms Genugtuungsbegriff einen positiven Gegensatz bildet.

Wie Anselm gezeigt hat, daß nur durch eine überpflichtige Ersatzehrung für die Sünde genuggetan werden kann, so ließen sich ja weiterhin Momente angeben oder wenigstens annehmen, die mit mehr oder weniger Notwendigkeit eine im Leiden betätigte überpflichtige Ehrung erwiesen, und so hätten wir dann die Genugtuungstheorie Anselms zur eigentlichen Sühnetheorie fortentwickelt. — Mit der Straftheorie steht es ganz anders. Nach der Straftheorie hätte Christus eine sachliche Taxe an Leiden erlegt, die von Gott als Entgelt für die Sünde unabänderlich angesetzt worden wäre. Gott verlangt einfach die Bezahlung einer die Beleidigung rächenden Leidenstaxe: freiwillig oder nicht, darauf kommt es weniger an: nicht die Ehrung Gottes im persönlichen Annehmen des Leidens, sondern das Niedergebeugtsein der gestraften Person unter dem Leiden, das ist der Entgelt, den sich Gott für die Sünde verschafft. Denn Gott selbst verschafft sich hier eine bestimmte Ersatzehre — wenn man, was ein Unschuldiger so bezahlt, wirklich mit dem schönen Namen „Ehre Gottes“ bezeichnen kann. Diese Auffassung, die bekanntlich niemals Bürgerrecht in der katholischen Theologie erworben hat, ist unvereinbar mit der Auffassung Anselms, nach welcher die Ehrung, die verlangt wird, nur so weit Wert hat, als sie die Leistung des freien Willens des Geschöpfes ist. Denn hier ehrt das Geschöpf den Schöpfer — was auch dann noch stattfände, wenn eine bestimmte, an sich freistehende Leistung von Gott zum Zweck der Genugtuung gefordert würde, denn auch dann erlangte diese Leistung ihren genugtuenden Wert von der ehrenden Gesinnung des Willens — „sine qua nullum opus placet“.[1]

[1] Den klaffenden Unterschied zwischen Anselms Genugtuungsbegriff und dem reformatorischen gibt Cremer folgendermaßen an: „Vergleichen wir . . . den Satisfaktionsbegriff der reformatorischen und nachreformatorischen Dogmatik mit demjenigen Anselms. Quenstedt läßt die Satisfaktion

§ 9.

Die Genugtuung und die Forderung derselben von seiten Gottes.

Ganz allgemein gilt als Ausgangspunkt der Anselmschen Theorie der unter den verschiedensten Wendungen in der Schrift „C. D. h." wiederkehrende Satz: „Entweder Genugtuung oder Strafe."[1] — Nach Anselm, so meint man, dürfe

zustande kommen durch die obedientia Christi vice nostri praestita, und zwar sowohl durch die obedientia activa oder legis exactissima impletio, als durch die obedientia passiva oder perpessio poenae violatori legis inflictae. Bei Anselm dagegen hat das, was hier als obedientia activa bezeichnet wird, gar keinen satisfaktorischen Wert; das Leiden Christi allein ist satisfaktorisch, aber nicht als Leiden, als perpessio poenae bezw. obedientia passiva, sondern als Leistung und zwar als denkbar größte Leistung. Dort ist das Leiden Christi von Gott gefordert und auferlegt. Bei Anselm aber hat es seinen Wert gerade dadurch, daß es nicht von Gott gefordert wird und nicht gefordert werden kann. Ihm ist Christi Leiden satisfaktorisch und zugleich stellvertretend, nicht sowohl weil es unschuldiges Leiden, sondern weil es eine nicht schuldige Leistung des Gottmenschen ist." (Cremer a. a. O. S. 8.) Konsequenterweise lehnt deshalb auch Cremer den Anselmischen Genugtuungsbegriff ab. Auch Harnack wirft Anselmus vor, den Begriff der Strafe aus der Heilstat Christi eliminiert zu haben. „Der Ernst der Sünde (pondus peccati) kann bei aller Anstrengung, ihn so kräftig wie möglich auszudrücken, doch nicht ernst genug genommen sein, wenn der Gedanke der Strafe und somit auch der des stellvertretenden Strafleidens völlig eliminiert wird. In der Vorstellung, daß die Sünde noch durch etwas anderes kompensiert werden kann als durch die Strafe, liegt eine Unterschätzung des Gewichts derselben, die höchst bedenklich ist." (Harnack a. a. O. S. 368.) — Möchte nur dieser Unterschied zwischen der Anselmisch-katholischen und der protestantischen Auffassung immer klarer erkannt werden; man würde dann aufhören, dem Christentum im allgemeinen einen Vorwurf aus der Genugtuungstheorie zu machen, der den Katholizismus wenigstens nicht trifft: „Den einen für das Vergehen des andern zu strafen, einen Unschuldigen, und wäre es auch sein freier Wille, leiden und dafür den Schuldigen straflos ausgehen zu lassen (bei einer moralischen Schuld wie bei einer Geldschuld es als gleichgültig betrachten, ob der Schuldner selbst oder ein anderer für ihn sie abträgt), das ist in der Tat die Handlungsweise eines Barbaren." (Dav. Fr. Strauß, Der alte und der neue Glaube. Leipzig 1872. S. 29 bei Funke a. a. O. S. 5.) Ähnlich Ed. von Hartmann, Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie. Berlin 1882. S. 10.

[1] Darin stimmen wohl alle Theologen überein, daß Gott die Sünde auch ohne Ersatz nachlassen könne. Daß Gott eine über die Reue hinaus-

Gott auf einen Ersatz für die ihm angetane Unehre einfach nicht verzichten; erlange er nicht einen freiwillig dargebotenen Ersatz, so müsse er strafen, und umgekehrt, wolle er, um die Menschheit nicht verloren gehen zu lassen, von der (unmöglich mit der Rettung der Menschen zu vereinbarenden) Strafe absehen, so bleibe nur das Mittel der Satisfaktion, was immer auch unter diesem Begriffe nach Anselm zu verstehen sei.[1]

Hören wir nur einen Ankläger: „Damit ist das Schlimmste an Anselms Theorie berührt: der mythologische Begriff Gottes als des mächtigen Privatmanns, der seiner beleidigten Ehre wegen zürnt und den Zorn nicht eher aufgibt, als bis er irgendein mindestens gleich großes Äquivalent erhalten hat; die ganz gnostische Spannung zwischen Gerechtigkeit und Güte, sofern der Vater der Gerechte ist und der Sohn der Gute; die furchtbare Vorstellung, daß die Menschheit vom zornigen Gott befreit wird . . . der schreckliche Gedanke,

gehende effektive Genugtuung, beziehungsweise eine adäquate, verlange, will Scheeben (Handbuch der kathol. Dogmatik. Bd. 1. S. 723) überhaupt weniger eine sittliche Notwendigkeit als vielmehr ein dem freien Gebrauche Gottes unterstehendes Recht nennen. Diese uns so selbstverständlich erscheinende Ansicht hatte eine Zeitlang aufgehört, die herrschende in der Theologie zu sein. Noch Kleutgen hatte in seiner Theologie der Vorzeit Bd. 3. S. 430 ff. den jetzt allgemeinen Standpunkt mühevoll zu verteidigen. Dörholt, der in seinem mehrfach zitierten Werke: „Die Lehre von der Genugtuung Christi", den Stand der Frage recht gut beleuchtet (S. 211 ff.), glaubt noch eigens die These verteidigen zu müssen: „Gott hätte nach seiner absoluten Macht auch durch einfaches Verzeihen, ohne alle Genugtuung, den gefallenen Menschen wiederherstellen können." Wie aber Tournely und alle seine Nachfolger, als sie die Notwendigkeit der Forderung einer Genugtuung für die Sünde seitens Gottes verteidigten, sich besonders auf den hl. Anselmus beriefen, so glauben heute die Gegner dieser Notwendigkeit, den hl. Anselmus einfach preisgeben zu müssen. Vgl. Schwane, Dogmengeschichte der mittl. Zeit. S. 298. (Heinrich-) Gutberlet a. a. O. B. 7. S. 825, sagt gleichfalls ausdrücklich: „Noch zahlreiche andere Ausdrücke hat Harnack an der Anselmschen Erlösungslehre zu machen; ... was er gegen die Beweise von der Notwendigkeit der Erlösung vorbringt, müssen wir billigen." Dagegen glauben wir, daß man den hl. Anselm durchaus nicht preiszugeben brauche, weil der Vorwurf ihm zu Unrecht gemacht wird.

[1] Vgl. Schwane a. a. O. S. 298.

daß Gott das gräßliche Vorrecht vor den Menschen habe, nicht aus Liebe vergeben zu können, sondern stets eine Bezahlung brauche (I, 12); . . .“[1] Glücklicherweise beruht diese ganze Anklage auf einer irrigen Auffassung, und wir weisen mit voller Zuversicht eine derartige Interpretation des Wortes „Entweder Genugtuung oder Strafe“ als vollständig unanselmisch zurück.

Cremer[2] weist überzeugend nach, daß ein Grundirrtum in der Beurteilung der Anselmschen Theorie darin besteht, die Genugtuung als eine Art (freiwilliger) Strafe aufzufassen, während sie nach katholisch-kirchlichem und Anselmischem Sprachgebrauch einen Gegensatz zu Strafe bilde.

An sich weist ja die Sünde auf einen freiwilligen Ersatz als auf das naturgemäß Nächstliegende hin. Der geschöpfliche Wille, nachdem er eingesehen hat, wie falsch und verwerflich die Verfolgung des außergöttlichen Zieles war, wird sich Gott wieder unterordnen und so der persönlichen Entehrung Gottes entgegenarbeiten. Da die Sünde aber Gott auch eine sachliche Ehre entzogen hat, wird der geschöpfliche Wille auch streben, eine entsprechende sachliche Ehre als Ersatz zu bieten. — Erst in Ermangelung dieser Genugtuungsehre tritt die Strafe ein, und — was eben der springende Punkt ist, — nicht soweit überhaupt eine gebührende Genugtuung nicht geleistet wird, sondern nur, soweit der Wille, sie zu leisten, fehlt.

Das ist ein vielfach nicht beachtetes Moment, und nur, wenn dieses Moment vernachlässigt wird, kann man eine Grausamkeit in dem Satze Anselms finden: „Es ist also notwendig, daß entweder die geraubte Ehre ersetzt werde, oder daß Strafe erfolge.“[3]

Wenn man meint, Gott stelle nach Anselm einfach die Forderung: „aut satisfactio aut poena“, — unbekümmert um etwaiges Unvermögen, die Genugtuung zu leisten, unberührt von dem etwaigen guten Willen, — so vergißt man, daß

[1] Harnack a. a. O. S. 373.

[2] Die Wurzeln des Anselmschen Satisfaktionsbegriffes. In Studien und Kritik. 1880. S. 1 ff.

[3] „Necesse est ergo ut aut ablatus honor solvatur aut poena sequatur.“ (I, 13.)

der hl. Anselmus tatsächlich schon vorher das Gegenteil gelehrt hat.

Gerade in dem 11. Kapitel des ersten Buches, in welchem der hl. Lehrer aus dem Wesen der Sünde heraus zeigt, daß sie ein Korrektiv in Form einer angemessenen Genugtuung fordert, sagt er von dem guten, d. i. dem sich Gott unterordnenden Willen: „Denn nur ein solcher Wille verrichtet Gott wohlgefällige Werke, falls er zu wirken vermag; und falls er es nicht vermag, so ist er allein an sich schon Gott **angenehm,** da ohne ihn kein Werk Gott gefällt.“ [1]

Wenden wir das auf unseren Fall an — die Worte sind ganz allgemein —, so können wir sagen: Wenn der Mensch den ernstlichen Willen hat, einen Ersatz für die Sünde zu leisten, dies aber nicht vermag, so ist dieser Wille schon für sich allein Gott **angenehm,** und die gewalttätige Eintreibung dieses Ersatzes durch Strafe hätte für Gott keinen Zweck mehr. Und in Wahrheit würde ja eben dadurch, daß der Mensch anerkennt, wie er aus Eigenem Gottes Ehre nicht zu ersetzen vermag, die Größe und Selbstgenügsamkeit und Unabhängigkeit Gottes aufs trefflichste offenbar und so die äußere Ehre Gottes mindestens ebensogut und noch weit besser gewahrt, als in der Bestrafung des Sünders.[2]

Allerdings ist damit noch nicht mit Sicherheit dargetan, daß Anselm auch tatsächlich unseren Fall in diese allgemeine Regel hat mitaufnehmen wollen. Wäre es aber schon sehr auffallend, wenn Anselm im engsten Anschluß an die Herbeiziehung dieser allgemeinen, dem Mark der gesundesten Theologie entnommenen Regel, in den hier als Hauptstelle in Betracht kommenden Kapiteln 12—14 des ersten Buches Aufstellungen gemacht hätte, die dieser allgemeinen Regel gerade zuwiderlaufen, und das noch, ohne sich über diese merkwürdige Ausnahme weiter zu erklären, so darf zudem nicht vergessen werden, daß die Anschauung, die man dem hl. Anselmus leiht, eine äußerst harte und odiose ist. Der

[1] „Sola namque talis voluntas opera facit placita Deo, cum potest operari; et cum non potest, ipsa sola per se placet, quia nullum opus sine illa placet.“ (I, 11.)

[2] Vgl. dazu „C. D. h.“ I, 14.

hl. Anselm, der Vater der Scholastik, bei dem mit einer kindlich zarten Liebe zu Gott[1] eine wissenschaftliche Begeisterung für die höchsten Geheimnisse Hand in Hand ging, er soll den kalten und alles religiöse Gefühl ertötenden Satz aufgestellt haben, Gott sei durch sein innerstes Wesen gezwungen, unbedingt auf einer die Sünde völlig ausgleichenden Bezahlung zu bestehen! Allerdings hat eine solche Anschauung über Gott eine Zeitlang auch unter katholischen Theologen geherrscht. Doch war das eben eine Folge der vermeintlichen Aufstellung Anselms oder des finsteren jansenistischen Geistes. Daß diese Strömung aus der (kathol.) Theologie verschwunden ist, und daß wir uns in diesem Punkte wieder ganz im Einklang mit der Scholastik[2] befinden, das muß man für einen wahren Fortschritt halten, und allein aus diesem Grunde, nicht weil die dem hl. Anselmus zugeschriebene Ansicht gegen unser heutiges Empfinden geht, glauben wir, nur auf die klarsten Beweise hin den dem hl. Lehrer gemachten Vorwurf als zu Recht erhoben anerkennen zu dürfen.

Nun halten wir aber nicht nur die Beweise gegen Anselm für nicht stichhaltig, sondern wir glauben auch, positiv die Unhaltbarkeit jener Anklagen dartun zu können.

Nachdem Anselm im Kap. 11 des ersten Buches dargelegt hat, worin das Wesen der Sünde und das der Genugtuung bestehe, geht er im Kapitel 12 dazu über zu zeigen, daß Gott von einer solchen Genugtuung nicht einfach absehen könne. „Ob es Gott gezieme, aus reiner Barmherzigkeit ohne jeden Ersatz die Sünden nachzulassen", so ist das Kap. I, 12 überschrieben.[3] „Ich sehe nicht," so meint Boso sofort, „weshalb dies Gott nicht geziemen sollte." „Anselm: So die Sünde nachlassen, hieße nichts anderes, als dieselbe nicht

[1] Vgl. Rivière a. a. O. S. 307.

[2] „Es sind daher nicht ‚gewisse Scholastiker', wie Gousset sagt, und nicht ‚Einige', wie Liebermann meint, die solches lehren, sondern die ganze Scholastik steht hier, wenn wir vom hl. Anselm absehen, einmütig da und steht zusammen mit den hl. Vätern, welche dasselbe lehren." (Dörholt a. a. O. S. 237.) — Um so auffälliger wäre der Gegensatz Anselms zu einer so allgemeinen Lehre!

[3] „Utrum sola misericordia sine omni debiti solutione deceat Deum peccata dimittere."

strafen, und da die rechte Ordnung verlangt, daß die nicht gutgemachte Sünde gestraft werde, so bleibt die Sünde ungeordnet, wenn sie nicht gestraft wird. Boso: Was du sagst, ist vernunftgemäß . . . Anselm: Gott geziemt es aber nicht, in seinem Reiche etwas ungeordnet zu lassen. Boso: Das Gegenteil behaupten hieße sündigen. Anselm: Also kann Gott die Sünde nicht derart ungestraft erlassen. Boso: Allerdings."[1]

Es fällt ohne weiteres auf, daß Anselm nicht fragt, ob Gott auf den vollen, gebührenden Ersatz für die Sünde verzichten könne, sondern, ob er auf jeden Ersatz, also auf den Ersatz überhaupt, verzichten könne. Wenn demnach Anselm antwortet: „Nein, das kann er nicht, und im Falle des Nicht-Ersatzes wird Gott strafen müssen", so darf diese Antwort doch nur im Sinne der Frage aufgefaßt werden. Bereut nun aber der Sünder die böse Tat, bittet er um Verzeihung, so ist, wie Anselm später sagt, „dies Gebet selbst schon ein Teil des Ersatzes";[2] wir haben also schon nicht

---

[1] „Non video cur non deceat. Anselm.: Sic dimittere peccatum non est aliud quam non punire; et quoniam recte ordinare peccatum sine satisfactione non est nisi punire, si non punitur, inordinatum dimittitur. Boso: Rationabile est quod dicis. Anselm.: Deum vero non decet aliquid inordinatum in suo regno dimittere. Boso: Si aliud volo dicere, timeo peccare. Anselm.: Non ergo decet Deum peccatum sic impunitum dimittere. Boso: Ita sequitur." (I, 12.)

[2] „Qui non solvit, frustra dicit ‚dimitte'; qui autem solvit, supplicat, quoniam hoc ipsum pertinet ad solutionem ut supplicet." (I, 19.) Unverständlich oder besser nur durch die Auffassung des „aut satisfactio aut poena" verständlich ist, daß Harnack Anselm hier vorwirft „die korrumpierte Auffassung unseres Vergebungsgebetes an Gott, daß es ein Teil unserer Satisfaktionen sei, aber nie an sich den Effekt der Vergebung haben könne". (Harnack a. a. O. S. 374.) Handelte es sich bei der Rechtfertigung um zwei gesonderte Prozesse, durch deren ersten wir aus dem Stande der Sünde in den reinen Naturzustand zurückversetzt werden sollten, um dann durch einen weiteren wieder in den Stand der übernatürlichen iustitia erhoben zu werden, so wäre uns zu diesem ersten Prozesse keine übernatürliche Gnade notwendig. Unsere eigenen Kräfte, höchstens gestützt durch eine rein natürliche Gnadenhilfe Gottes, würden ja genügen, die Sünden zu bereuen; den auch dann allerdings unmöglich zu erschwingenden Ersatz für die begangenen Sünden könnte uns Gott auf unser Flehen, welches ihm **mit** unserem guten Willen genügen würde, erlassen.

mehr die Voraussetzung, die Anselm macht, daß nämlich die Sünde ohne jede Genugtuung bleibe. Diesen letzteren Fall haben wir nur dann, wenn die Genugtuung überhaupt verweigert wird.

So kämen wir von Anfang an zu einer recht vernünftigen Erklärung und brauchten dem Axiom „aut satisfactio aut poena" jene absolute und harte Bedeutung nicht zu leihen.

Freilich können wir jener ungünstigen Auffassung nicht einen starken Schein von Berechtigung absprechen. „Warum", so wird man fragen, „kommt diese einfache und alles klärende Unterscheidung bei Anselm nicht zum Ausdruck? Es war doch so einfach, sei es in der Fragestellung, sei es in der Antwort, in der Fassung des Axioms oder in der Begründung, diese Unterscheidung hervorzuheben. Statt dessen diese absolut klingende Form: aut satisfactio aut poena!" Ist der Vorwurf, den man Anselm macht, recht hart, so erscheint die Unterlassung einer so einfachen Unterscheidung noch unverzeihlicher. Jedoch

I. glauben wir, daß das Fehlen dieser ausdrücklichen Erklärung sich wohl rechtfertigen läßt; daß

II. die Gründe, mit denen Anselm seinen Satz beweist, ganz klar die absolute Gültigkeit desselben ausschließen; und daß

III. endlich das Axiom in seiner allgemeinen Bedeutung — nach Anselm — auch eine tatsächliche Berechtigung hat, deren Grund jedoch nicht Gottes fordernde Gerechtigkeit ist, sondern lediglich seine überschwengliche Barmherzigkeit, also pure Rücksichtnahme auf das Geschöpf.[1]

Tatsächlich und nach Anselm handelt es sich aber um einen einzigen Prozeß, der derart übernatürlich ist, daß selbst unsere (logisch) voraufgehende disponierende Wirksamkeit sofort von der inneren Gnade erfaßt wird. Einerseits kommt also unserem Vergebungsgebet an sich und abgesehen von dem übernatürlichen Rechtfertigungsprozeß, der ebenso eine solutio debiti wie eine iustificatio (supern.) ist, keine Wirkung zu, anderseits gehört dies selbe Vergebungsgebet in seiner tatsächlichen Informierung durch die übernatürliche Gnade zur solutio debiti selbst.

[1] Wollte man gegen uns das Bedenken geltend machen, daß doch sofort nach dem Erscheinen von Anselms Schrift die Anklage, die uns hier beschäftigt, erhoben worden sei, so genügt es wohl zu bemerken, daß anerkanntermaßen (vgl. Funke a. a. O. S. 90 ff.) gerade das Werk

I.

Nichts ist einfacher zu zeigen, als daß Anselm in allgemeiner Form das vorbrachte, was im Grunde nur in einem besonderen Falle Geltung haben sollte. Bei den Ausführungen in den Kapiteln 12, 13, 14, des ersten Buches, die für den dem hl. Anselmus gemachten Vorwurf hauptsächlich in Betracht kommen, ist nämlich die Tatsache, daß der Mensch ganz und gar unfähig ist, Ersatz zu leisten, noch gar nicht erwähnt, geschweige denn besprochen worden. Allerdings lauert sie im Hintergrund,[1] und das erklärt zur Genüge, daß Boso, dies vorausfühlend, einstweilen umsomehr mit allen Mitteln die Notwendigkeit des Ersatzes überhaupt zu bestreiten versucht, indem er behauptet, Gott brauche überhaupt gar keinen Ersatz für die Sünde. Zur Erörterung aber kommt diese Unfähigkeit erst viel später, nämlich im Kapitel 20, und wenn wir uns die dort gebotenen Ausführungen etwas näher anschauen, so werden wir unschwer bemerken, daß daselbst Boso von der zuversichtlichen Annahme ausgeht, er könne zweifellos für die Sünde genugtun.[2] Im Kap. 12 muß also

„C. D. h." bei den Zeitgenossen und geraume Zeit nachher wohl großes Aufsehen erregt hat und bewundert wurde, aber ohne tieferen Eindruck blieb und zu oberflächlich beachtet worden ist. Damit die Anklage, wie sie uns am klarsten bei Roscellin (PP. lat. 9. 178. c. 362) vorliegt, gegen Anselm erhoben werden konnte, genügte es, daß Anselms Worte nach dem inkriminierten Sinne klangen, — was natürlich keineswegs bestritten wird. Dahingegen könnte ganz gut der Angriff seiner Zeitgenossen die eigentliche Ursache sein, weshalb bis heute die ungünstige Beurteilung Anselms besteht.

[1] Nachdem Anselm im Kap. 11 gezeigt hat, welchen Bedingungen die Genugtuung für die Sünde gerecht werden müsse, antwortet Boso: „Obgleich du mich einigermaßen ängstigst, kann ich gar nichts gegen all dies einwenden." — „In omnibus ... quamvis aliquantulum me terreas, nihil habeo quod possim dicere contra." (I, 11.)

[2] „Du zweifelst nicht, denke ich, daß die Genugtuung nach dem Maßstabe der Sünde sein müsse," sagt Anselm. Boso ist ganz damit einverstanden, er macht keine Schwierigkeit, im Gegenteil, gerade als sei er sicher, daß er nachher seinem Lehrer um so besser standhalten könne. „Boso: Sonst bliebe ja die Sünde in etwa ungeordnet, was nicht sein kann. Anselm: Sage also, was wirst du Gott für deine Sünden ersetzen? Boso: Buße, ein zerknirschtes Herz usw. Was gibst du denn in all dem Gott? Boso: Ehre ich denn nicht Gott, wenn ich" usw.

diese Zuversicht noch weit mehr vorausgesetzt werden, und deshalb kommt dort die Unfähigkeit des Menschen gar nicht zur Sprache. Es wird argumentiert, als besäße der Mensch die Fähigkeit zu ersetzen, und unter dieser Voraussetzung ist natürlich das Nicht-Leisten gleichbedeutend mit dem Verweigern.

Allerdings bietet sich gegen diese Erklärung ein naheliegender Einwand. „Gut," so wird man sagen, „im Kap. 12 war dies Unvermögen noch nicht zur Sprache gekommen. Nachdem dies nun aber im Kap. 20 geschehen war, mußte da nicht Boso auf das Frühere unter diesem neuen Gesichtspunkte zurückgreifen? Mußte er nicht geltend machen, daß dies Unvermögen den Menschen doch wohl entschuldige?" — „Gewiß," so antworten wir, „und deshalb haben wir auch im Kap. 24 die ausgiebige Erörterung dieser Frage, — eine Erörterung, die zwecklos erscheint, wenn im Kap. 12 die Annahme der Unfähigkeit schon einbegriffen war."[1]

II.

Doch wir haben positive Gründe dafür, daß er, soweit er dem Axiom: „aut satisfactio aut poena" überhaupt mehr als tatsächliche Geltung beilegte, nur an den Fall der Verweigerung des Ersatzes dachte.

[1] Das Kap. 24 trägt die Überschrift: „Quod quamdiu non reddit (homo) quod debet Deo, non possit esse beatus, nec excusetur impotentia." In diesem Kapitel verfolgt Anselm zuerst den Gedanken der Kap. 21, 22 und 23, in welchen er sich bemüht hat, die Ersatzunfähigkeit des Menschen zu zeigen. Er weist nun zum Schluß darauf hin, daß diese Ersatzunfähigkeit die Schuld des Menschen eher mehrt als mindert. Anselms Argument an dieser Stelle, wie auch manche in den vorhergehenden Kapiteln, haben nur inbezug auf die persönliche Sünde, und auch da nur geringen Wert. Man würde aber seine Argumente mißverstehen, wollte man ihnen die Deutung geben, Gott könne von dem effektiven Ersatz nicht absehen. Es handelt sich vielmehr immer noch um die Frage: Vermag der Mensch aus Eigenem den objektiven Schaden der Sünde gutzumachen? „All deine Werke sind pflichtig," so argumentiert Anselm. Wären sie es aber nicht, so sind sie doch zu schwach, den ungeheuren Schaden der Sünde zu ersetzen. Dann leitet er zum zweiten Teile des Kapitels über (nach dem Titel der erste): „Quod quamdiu non reddit quod debet Deo, non possit esse beatus", wobei er auf die Unfähigkeit des Menschen jede gewollte Rücksicht nimmt, wie sich noch zeigen wird (unten unter III.).

1. Betrachten wir die Gründe etwas näher, die Anselm für sein Axiom angibt, so wird uns der rechte Sinn dieses letzteren klar werden. Den ersten dieser Gründe haben wir schon gesehen. „Die rechte Ordnung erheischt, daß die nicht gutgemachte Sünde bestraft werde. Gott muß aber die Ordnung in seinem Reiche wahren: also muß er die nicht gutgemachte Sünde strafen.“ — Nehmen wir nun einmal an, Anselm habe beweisen wollen, daß Gott einfach und überall, auch im Unvermögensfalle, auch beim guten Willen des Sünders, den Ersatz fordern müsse, so wäre sein Argument einfach eine Tautologie. Denn gewiß, wenn die Ordnung unzweideutig verlangt, daß da, wo keine Genugtuung, aus was immer für einem Grunde, geleistet wird, notwendig Strafe eintrete, d. i. wenn Genugtuung oder Strafe notwendig von Gott verlangt werden muß, — so ist allerdings der Satz klar: aut satisfactio aut poena. Aber das wäre ja gerade zu beweisen, daß die Ordnung ausnahmslos das „aut satisfactio aut poena“ verlangt, daß tatsächlich immer Unordnung herrscht, solange beim Fehlen der satisfactio keine Strafe eintritt. Ganz anders in unserer Annahme, daß es sich um den Fall der Verweigerung des Ersatzes handelt. Diese Verweigerung ist eine Unordnung; — das bedarf des Beweises nicht (es fehlt ja eben der gute Wille, von dem im Kap. 12 die Rede war). — Gott muß diese Unordnung beheben, er darf sie nicht dulden: das leuchtet ein. Wie kann er das aber anders, als indem er gewaltsam die Schulden eintreibt, als indem er straft? Es ist also klar, und zwar restlos klar und bewiesen: aut satisfactio (wenigstens dem conatus nach) aut poena.

Gehen wir zum zweiten Grunde über: „Noch etwas anderes folgt, wenn die Sünde so ungestraft erlassen wird; dann wird der Sünder bei Gott genau ebenso behandelt wie der, welcher nicht gesündigt hat.“ [1] Dies Argument stimmt wiederum nicht, wenn der gute Wille vorausgesetzt wird, wohl aber, wenn es sich um Verweigerung des Ersatzes handelt. In letzterem Falle würde Gott die Sünde genau so behandeln

[1] „Est et aliud quod sequitur, si peccatum sic impunitum dimittitur, quia similiter erit apud Deum peccanti et non peccanti.“ (I, 12.)

wie die Tugend, indem er dem Sünder als solchem genau dasselbe Ziel ließe wie dem Gerechten. Ist aber der gute Wille vorhanden, so wäre die Belassung desselben Zieles ein Erweis der Barmherzigkeit, und diese notwendige Inanspruchnahme der Barmherzigkeit würde den Sünder von dem Gerechten unterscheiden.

Und ebenso steht es mit den anderen Gründen.[1] Schon Kleutgen,[2] der von der Annahme ausgeht, Anselm beabsichtige, die Vergebung der Sünden ohne Genugtuung als schlechthin unmöglich zu erweisen, hat gezeigt, daß die von Anselm angeführten Gründe diesen Satz nicht beweisen. Er meint zur Erklärung, Anselm habe die Frage übersehen: „Kann Gott aus bloßer Barmherzigkeit die Gnade der Buße verleihen und dem Sünder, wenn er dieselbe benutzt, Schuld und Strafe erlassen?"

Dem hl. Anselm, der vollständig korrekt über die Gnade dachte,[3] war allerdings manche Detail-Frage über das Verhältnis zwischen Natur und Gnade theoretisch unbekannt. Nun mag es ja wahr sein, daß der Sünder den Beistand der Gnade (absolut einer rein natürlichen, tatsächlich aber übernatürlichen) immer nötig hat,[4] um seine Sünde überhaupt bereuen zu können. Aber nicht, weil Anselm die obige Frage übersah und deshalb das Zuwenden einer solchen Gnade für ausgeschlossen hielt, stellt er die absolute Alternative: aut satisfactio aut poena. Denn einerseits wissen wir ja, daß Anselm hier noch gar keine Veranlassung hatte, die Frage des Unvermögens zu behandeln, anderseits behandelt er sie ja tatsächlich später, im Kapitel 24, was direkt gegen Kleutgens Behauptung ist.

Und allerdings mußte Anselm, auch wenn er die Möglichkeit der Zuwendung einer Reuegnade aus bloßer Barmherzigkeit übersah, auf den Fall des guten, aber zum wirklichen Ersatz unfähigen Willens notwendig kommen. Denn

---

[1] Die übrigens den vorgenannten nur eingeordnet sind. Vgl. oben S. 11.

[2] Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit. Münster 1870. Bd. 3. S. 439 ff.

[3] Vgl. oben S. 52. [4] Doch siehe oben S. 86, Anm. 2.

neben jener theoretischen Frage bestand für Anselm die praktische Erkenntnis, daß der Mensch tatsächlich immer imstande sei, seine Sünden zu bereuen.

Ob ihm dazu eine besondere Hilfe Gottes notwendig sei oder nicht, was für eine, eine natürliche oder eine übernatürliche, ob ihm dieselbe aus reiner Barmherzigkeit gegeben werden könne oder durch einen objektiven Rechtfertigungsprozeß verdient werden müsse; das waren theoretische Fragen, die an der Tatsache nichts änderten, daß der Mensch seine Sünde bereuen könne. Und deshalb fragt Anselm im Kap. 24: Was wird geschehen, wenn der Mensch genugtun will, aber nicht kann?

So zeigen denn die von Anselm angeführten Gründe unzweideutig, daß er den Satz: „aut satisfactio aut poena" in seiner absoluten Fassung nur für den Fall der Verweigerung einer Genugtuung aufstellt.[1] Wenn Anselm unter diesen Gründen zuletzt auch folgenden aufführt: „Es wäre etwas Unerträgliches, daß das Geschöpf dem Schöpfer die Ehre raubte und sie nicht ersetzte",[2] so ist ein so starker Ausdruck bei Anselm doch wohl unmöglich, wenn auch der Fall des gutwilligen Sünders einbegriffen sein soll.

---

[1] Eine Schwierigkeit möchte man vielleicht in einem Einwurf Bosos sehen. Dieser meint nämlich gelegentlich (I, 12), es sei doch merkwürdig, daß Gott von uns verlange, was er selbst nicht tue, indem er uns befehle, unseren Beleidigern zu verzeihen. Man könnte nämlich meinen, hier handle es sich doch nur um solche, die ihr Unrecht bereuen — weshalb das auch inbezug auf die Sünder Gott gegenüber angenommen werden müsse. — Mitnichten. Der Mensch muß auch da verzeihen, wo die Beleidigung nicht bereut wird, der Mensch muß **omnino** dimittere peccantibus in se, wie Boso sagt, und darin liegt ja eben der Einwand, daß wir uns nicht rächen dürfen dem **formell** feindlichen Menschen gegenüber, Gott dies aber wohl tut. Der Einwurf beweist also gar nichts gegen uns. Ob nicht indirekt für uns? Denn wenn Gott auch beim guten Willen des Sünders im Unvermögensfalle Rache nehmen muß, warum macht Boso nicht einen viel kräftigeren Einwurf? Er sagt nämlich: Wir müssen dem Nächsten unbedingt verzeihen, Gott aber nicht! Unter besagter Voraussetzung aber würde er sagen: Wir müssen selbst dem hartnäckigen Sünder verzeihen, und Gott könnte nicht einmal dem **gutwilligen** Sünder verzeihen?

[2] „Nihil minus tolerandum in rerum ordine, quam ut creatura creatori debitum honorem auferat et non solvat quod aufert." (I, 13.)

2. Noch manche Beweise ständen uns hier zur Verfügung. Wenn z. B. Anselm ganz zu Anfang des 12. Kapitels sagt: „So die Sünde nachlassen, hieße nichts anderes, als sie nicht bestrafen", so könnte man umgekehrt sagen: das Nachlassen, von dem er hier spricht, ist erschöpft mit dem Nicht-Bestrafen, setzt also voraus, daß der Sünder im übrigen ganz das bleibt, was er ist; es kann sich also nur um einen solchen handeln, der der Gesinnung nach noch der Sünde anhängt.

Ebenso sagt Anselm später, falls Gott bei Nicht-Bezahlen des Ersatzes auf die Strafe verzichtete, so wäre die Ungerechtigkeit freier als die Gerechtigkeit,[1] woraus der gleiche Schluß sich ergibt.

Fast in jeder Zeile kommen sodann Ausdrücke vor, wie: „Also ziemt es Gott nicht, die Sünde so ungestraft zu erlassen."[2] — „Kannst du dir denken, daß der Mensch, der... Gott für die Sünde niemals genuggetan hat, sondern nur unbestraft gelassen wurde, dem Engel gleich (gemacht) werde."[3] usw.

Wir werden aus derlei Ausdrücken nicht mit Dörholt[4] den Schluß ziehen, Anselm habe die Tragweite der mit dem Nachlassen verbundenen Umwandlung des Sünders nicht beachtet, was sich übrigens mit der Ansicht Kleutgens[5] so ziemlich deckt, sondern wir folgern daraus, Anselm habe, von der zur Gesinnungsänderung notwendigen Gnade absehend, diese gute Gesinnung selbst einstweilen als gleichbedeutend gesetzt mit der tatsächlichen Leistung des Ersatzes, — wozu das Vermögen als vorhanden angenommen wurde — und demnach die Unterlassung dieser Leistung als gleichbedeutend mit der Verweigerung derselben.

III.

Nach dem Vorstehenden hat Anselms Axiom: „aut satisfactio aut poena", ‚Entweder Genugtuung oder Strafe', in seiner

---

[1] „Liberior igitur est iniustitia . . . quam iustitia." (I, 12.)

[2] „igitur non decet Deum peccatum sic impunitum dimittere."

[3] „Potesne cogitare quod homo, qui... nec unquam Deo pro peccato suo satisfecit, sed tantum impunitus dimittitur, aequalis sit angelo."

[4] Dörholt a. a. O. S. 264. [5] Siehe oben S. 91.

absoluten Geltung nur den Sinn, daß Gott wesentlich gezwungen sei, bei Verweigerung einer angemessenen Genugtuung strafend einzugreifen. Freilich würde der hl. Anselm an Klarheit gewonnen haben, wenn er ausdrücklich auf diese beschränkte Bedeutung seines Satzes aufmerksam gemacht hätte; aber die Unterlassung dieser Erklärung war nicht unberechtigt im Hinblick auf den Umstand, daß die Unfähigkeit des Menschen, den nötigen Ersatz zu leisten, noch gar nicht in Frage gestellt worden war und somit nicht in Zweifel gezogen zu werden brauchte.

Diese unsere Auffassung von dem Sinne des Axioms ist übrigens klar erwiesen durch die verschiedenen von Anselm angegebenen Gründe, die einer allgemeinen, auch den reumütigen Sünder in die Forderung einbegreifenden Fassung des Satzes durchaus nicht gerecht werden.

Doch braucht man bei dieser negativen Erklärung nicht stehen zu bleiben. Außer der absoluten Geltung des Axioms hatte Anselm eine tatsächliche im Auge, und diese ist wirklich ganz allgemein. Freilich wird diese tatsächliche Allgemeinheit erst später, im Kapitel 24 bewiesen, aber bei dem einem vielfachen abstrakten Unterscheiden relativ abholden Vorgehen Anselms wäre es durchaus erklärlich, wenn die Rücksicht auf die später zu beweisende tatsächliche Allgemeinheit des Axioms schon im Kapitel 12 auf die bedingungslose Fassung desselben Einfluß gehabt hätte. Wie dem auch sei, diese weitere Bedeutung des Anselmschen Satzes ist hier noch ins Auge zu fassen. Hierdurch soll die in diesem Abschnitt uns beschäftigende Erörterung über „Wiederherstellungsdekret und Genugtuung“ durch die Erkenntnis ergänzt werden, daß der wahre Grund, weshalb nach dem hl. Anselm eine effektive Genugtuung notwendig ist, in dem Beschlusse Gottes liege, den Sünder wieder in die volle ursprünglich für ihn bestimmte Seligkeit zu führen.

Das Kap. I, 24 trägt die Überschrift: „Daß der Mensch nicht selig sein könne, solange er den schuldigen Ersatz nicht geleistet habe . . .“ [1] — Im ersten Teile des Kapitels bestrebt

[1] „quod quamdiu non reddit quod debet Deo, non possit esse beatus . . .“

sich Anselm darzutun, daß die Unfähigkeit des Menschen die Rechtlichkeit der Forderung von seiten Gottes nicht beeinträchtige, weil diese Unfähigkeit eben selbstverschuldet sei.[1] Dann fragt er, ob Gott vielleicht aus Barmherzigkeit auf diese Unfähigkeit in der Weise Rücksicht nehmen könne, daß er von der effektiven Ersatzleistung absehen werde.

Es ist das die Fragestellung, die wir schon oben[2] im Kapitel 12 gerne gesehen hätten, und es muß sich nun zeigen, wie Anselm über diesen Punkt denkt. „Wenn du meinst, der barmherzige Gott werde dem flehenden Sünder den schuldigen Ersatz nachlassen, so kann das entweder bedeuten, daß er das nachläßt, was der Mensch freiwillig geben soll, aber nicht kann; oder daß er das nachläßt, was er durch Bestrafung gegen den Willen des Menschen nehmen wollte."[3] Schon diese genaue Fixierung des Fragepunktes ist bemerkenswert. Daß einer unfähig sei zu bezahlen und um Erlaß flehe, läßt noch eine doppelte Annahme zu: Entweder handelt es sich um einen, bei dem der Erlaß eines Ehrersatzes in Betracht kommt, also um einen gutwilligen Sünder (sponte), oder es handelt sich um einen in der bösen Gesinnung verharrenden, den Ersatz positiv verweigernden Sünder (ab invito), also um den Erlaß der (dort allein in Betracht kommenden) Strafe. Dieser Einteilung entspricht denn auch die Beantwortung der Frage. „Aber wenn er das, was der Mensch freiwillig zu geben hat, deshalb erläßt, weil dieser es nicht zu geben vermag, was heißt das anders, als daß er das erläßt, was er nicht bekommen kann? Aber es ist ja ein Hohn, Gott eine solche Barmherzigkeit zuzuschreiben."[4] Im lateinischen Texte steht „talis misericordia", eine so geartete Barmherzigkeit. Welches ist nun der Sinn dieser Antwort?

[1] Vgl. oben S. 89, Anm. 1. [2] S. 88.

[3] „Quodsi vis dicere, misericors Deus dimittit supplicanti quod debet idcirco quia reddere nequit, non potest dici dimittere nisi aut hoc, quod homo sponte reddere debet, et non potest . . , aut quod puniendo ablaturus erat invito." (I, 24.)

[4] „sed si dimittit quod sponte reddere debet homo ideo quia reddere non potest, quid est aliud, quam dimittit Deus quod habere non potest? Sed derisio est, ut talis misericordia Deo attribuatur." (I, 24.)

Was Anselm beweisen will, wissen wir ja: Die Seligkeit ist für den Menschen ausgeschlossen, solange er den Ersatz für die Sünde nicht bezahlt hat. Nun erbringt er den Beweis für den Fall, daß der Sünder den Ersatz leisten will, aber nicht kann, und bezüglich dieses Falles sagt er, es sei ein Hohn, Gott eine so geartete Barmherzigkeit zuzuschreiben, daß er auf den Ersatz verzichte. Will Anselm nun damit sagen, eine solche Barmherzigkeit sei gegen Gottes Gerechtigkeit, Gott könne eine so große Barmherzigkeit nicht erweisen? Das wäre ein ganz unerträglicher Gedanke. Möge Anselm darin irgendeine Unziemlichkeit finden; aber es einen Hohn zu nennen, daß man Gott einen solchen Akt der Barmherzigkeit zumute, das übersteigt einfach alle Begriffe. Und deshalb schon, weil eine solche Behauptung etwas Ungeheuerliches wäre, sind wir verpflichtet, uns nach einer anderen, annehmbareren Erklärung umzusehen.

Will Anselm denn nun wirklich Gott die zum Erlaß nötige Barmherzigkeit absprechen? Für den Fall, daß der Sünder nicht ersetzen will, da verstehen wir es sehr wohl, daß ein solcher Erlaß eine ungeziemende Barmherzigkeit darstellen würde. „Wenn er aber wegen der Unfähigkeit des Menschen, das zu ersetzen, was er freiwillig geben muß, jenes nachläßt, was er gegen den Willen des Menschen nehmen wollte, so erläßt Gott die Strafe und beseligt den Menschen wegen der Sünde, insofern nämlich der Mensch etwas hat, was er nicht haben soll. Denn diese Unfähigkeit[1]

[1] Wir verkennen durchaus nicht die Schwierigkeit — die einzige ernstere, wie wir glauben —, die sich hieraus indirekt gegen unsere Auffassung Anselms zu ergeben scheint, insofern nicht der böse Wille des hartnäckigen Sünders als Sünde bezeichnet wird, die Gott straft, sondern die Unfähigkeit des Sünders zu ersetzen. Jedoch 1. das Argument ex silentio können wir in Anbetracht so vieler klaren Beweise aus Anselm selbst für die gegenteilige Auffassung nicht als entscheidend ansehen; 2. daß Anselm aber die Ersatz-Unfähigkeit eine Sünde nennt, zeigt an sich nur seine Vorliebe für dieses blendende Schein-Argument, das er kurz vorher zum erstenmal berührt hat (vgl. S. 89, Anm. 1), nicht aber ohne weiteres, daß Anselm in dieser Unfähigkeit das **eigentlich** Strafbare des Sünders erblickt, — um so mehr, als 3. die Gliederung in solche, die ersetzen wollen, und solche, die es nicht wollen, in dem Falle ganz unnütz

soll er nicht haben, und deshalb wird sie ihm, solange er sie ohne Genugtuung hat, zur Sünde angerechnet; eine solche Barmherzigkeit Gottes ist zu sehr gegen seine Gerechtigkeit, welche nichts anderes als Strafe wegen der Sünde ansetzen kann. Wie deshalb Gott sich selbst nicht widersprechen kann, so ist es unmöglich, daß er sich auf diese Weise barmherzig erweise."[1] Die Gesinnung nämlich, nicht ersetzen zu wollen, ist sündhaft; bei dieser Gesinnung des Sünders von dem einzigen Mittel, den Ersatz zu erhalten, — der Strafe — absehen zu wollen, hieße von seiten Gottes soviel, als diese sündhafte Gesinnung mit der ewigen Seligkeit belohnen. Das wäre in Wirklichkeit eine ungeregelte Barmherzigkeit, welche Gott nicht zugeschrieben werden darf.

Im ersten Falle aber kann der Sinn von Anselms Worten nicht derselbe sein. Er kann Gott das zum Erlaß nötige Maß von Barmherzigkeit nicht absprechen. Er spricht deshalb Gott auch in Wirklichkeit nicht eine so große (tanta), sondern nur eine so geartete (talis) Barmherzigkeit ab. Später wird er also eine andere Barmherzigkeit Gottes nachweisen müssen. Und deshalb, nachdem Anselm gezeigt hat, daß ein effektiver Ersatz unter allen Umständen gezahlt werden muß, weist er auf diese andere Barmherzigkeit hin: „Daß Gott barmherzig sei, leugne ich nicht . . . Wir sprechen aber von jener letztlichen Barmherzigkeit, durch welche er den Menschen nach diesem Leben beseligt."[2] Eine so geartete

gewesen wäre, da diese Unfähigkeit (und daher diese Sünde und also auch diese Strafwürdigkeit) allen **gleichermaßen** anhaften würde. Und doch beruht gerade auf dieser Gliederung die ganze Kraft von Anselms Argumentation.

[1] „At si dimittit quod invito erat ablaturus propter impotentiam reddendi quod sponte reddere debet, relaxat Deus poenam et facit beatum hominem propter peccatum, quia habet quod debet non habere. Nam ipsam impotentiam debet non habere, et idcirco quamdiu illam habet sine satisfactione, peccatum est illi; verum huiusmodi misericordia Dei nimis est contraria iustitiam illius, quae non nisi poenam permittit reddi propter peccatum. Quapropter quemadmodum Deum sibi esse contrarium, ita hoc modo illum esse misericordem impossibile est." (I, 24.)

[2] „Misericordem Deum esse non nego . . . Nos autem loquimur de illa ultima misericordia, qua post hanc vitam beatum facit hominem." (I, 24.)

Barmherzigkeit also, nicht eine große Barmherzigkeit überhaupt, nennt er einen Hohn für Gott. Eine wie geartete Barmherzigkeit? — Eine Barmherzigkeit, welche darin bestände, daß Gott auf das verzichtete, was der Sünder ihm trotz guten Willens nicht geben kann. Aber weshalb wäre es ein Hohn, Gott eine solche Barmherzigkeit zuzuschreiben? Nun, „was hieße das anders, als daß Gott auf das verzichtet, was er nicht erlangen kann?“ Darin also liegt das Ungebührliche dieser Barmherzigkeit. Ein reicher Mann erläßt dem Armen die Schulden, die dieser nicht bezahlen kann. Ist dies eine so große Barmherzigkeit? Gewiß, wir nennen es Barmherzigkeit, weil der Reiche, wenn er auch die Schuld **nicht erlangen kann,** doch dem Armen lästig fallen könnte. In früheren Zeiten konnte er ihn ohne weiteres dafür in den Schuldturm bringen. Nun, einen solchen Schuldturm hat ja Gott auch, aber nur für die, welche die Schuld nicht bezahlen wollen. Wenn Gott nun aber, gleich dem reichen Manne, die Schuld, die er nun einmal nicht erlangen kann, einfach erließe, würde das eine Gottes würdige Barmherzigkeit sein? — Bei dem reichen Manne nannten wir den Erlaß immerhin noch ein Werk der Güte und Barmherzigkeit. Er würde aber um so weniger als Barmherzigkeit empfunden und geschätzt werden, je reicher der Mann ist, und je weniger er demnach unter dem Unvermögen des Armen zu leiden haben wird. Und in dem gleichen Maße wird dahingegen seine Handlungsweise als eine ganz selbstverständliche, würde die entgegengesetzte als eine sittlich minder vollkommene, ja unter Umständen als eine direkt häßliche empfunden werden. So müßte also auch bei Gott der Erlaß als etwas ganz Selbstverständliches betrachtet werden. Gottes Güte würde dadurch so wenig offenbar, daß ein gegenteiliges Benehmen eher hart erscheinen könnte. Ein solcher Nachlaß wäre an sich nichts weiter als die Offenbarung von Gottes Ohnmacht. Das Barmherzigkeit nennen, wäre ein Hohn auf Gottes Güte.

Nicht, weil dem hl. Anselm die besagte Art, Barmherzigkeit zu erweisen, zu groß und zu maßlos vorkommt, verwirft er sie, sondern weil sie ihm Gottes unwürdig, weil sie ihm

zu menschlich erscheint. Wie schön und edel würde nicht in dem obigen Beispiel der Reiche handeln, wenn er, statt dem Armen die Schuld einfach zu erlassen, ihm die Möglichkeit verschaffte, seine Schuld rechtlich abzutragen. Gewiß, streng genommen, hätte er die Schuld gar nicht aus Barmherzigkeit erlassen, da der Schuldner sie ja nach voller Gerechtigkeit bezahlt; trotzdem würde die Barmherzigkeit hierbei in einem weit höheren Lichte erstrahlen, weil sie dem Armen die bedrückende und beschämende Unfähigkeit nimmt, weil sie ihm die Möglichkeit gibt, die Gerechtigkeit voll zu befriedigen. So wird auch Gott ein Mittel finden, wodurch er den Menschen in den Stand setzt, den aus der Sünde entsprungenen Verpflichtungen zu genügen und so nicht durch einfache Gnade, sondern streng rechtlich die ursprüngliche Seligkeit zu erreichen. „Daß Gott barmherzig ist, leugne ich nicht. Wir sprechen aber von jener letztlichen Barmherzigkeit, der Seligkeit nach dem gegenwärtigen Leben.“ Statt dem Sünder die Schuld zu erlassen, erläßt Gott ihm das beschämende, mit der Seligkeit unvereinbare Bewußtsein der Unfähigkeit, den Ersatz zu leisten.

Hierbei muß man sich jedoch an das oben[1] über die Notwendigkeit in Anselms Dialektik Gesagte erinnern. Man wird nämlich Anselms Aufstellung in unserer Auffassung: es sei ein Hohn, sich in Gott keiner höheren Barmherzigkeit zu versehen als der des einfachen Nachlasses, — nicht dahin deuten dürfen, als handle es sich bei Anselm um die unbedingte Behauptung, Gott könne den gutwilligen Sünder durchaus nicht zur Rechenschaft ziehen, Gott sei an und für sich gezwungen, denselben wenigstens die Genugtuung einfach zu erlassen. Eine solche Anfstellung wäre, wie objektiv unhaltbar, so auch wohl ganz gewiß nicht in der Absicht Anselms gelegen. Da Gott uns zur Pflicht macht, uns einander unser Unrecht bereitwillig zu verzeihen, so liegt die Annahme allerdings nahe,[2] daß auch Gott uns gegenüber

[1] S. 26 ff.

[2] Weil die ethische Ordnung der geschaffenen Welt in ihrem Wesen als ein Abbild der absoluten ratio in Gott anzusehen ist. Vgl. Funke a. a. O. S. 140.

Barmherzigkeit im weitesten Maße walten lassen wird.[1] Diese Annahme erscheint überaus würdig, und da ihr nichts entgegensteht, wird Anselm nicht im geringsten daran zweifeln. Sein Ausdruck: „Es wäre ein Hohn, Gott eine so (d. i. nicht höher) geartete Barmherzigkeit zuzuschreiben", soll als Hyperbel zeigen, wie natürlich und zwanglos die besagte Annahme sich ergibt, wie sehr dieselbe secundum naturam rerum sei. Eine wirkliche Unmöglichkeit aber, daß Gott auch vom reumütigen Sünder Rechenschaft fordere, braucht damit keineswegs behauptet zu sein. Anselm hegt keinen Zweifel an der überschwenglichen Barmherzigkeit Gottes; das Recht aber auf strenge Befriedigung eines etwaigen göttlichen Anspruches braucht er damit noch nicht bestreiten zu wollen; was ihm als secundum naturam rerum sicher erscheint, braucht er nicht als ex natura rerum notwendig hinstellen zu wollen.

Im übrigen wird man vielleicht, die Richtigkeit unserer Auffassung von Anselms Gedanken vorausgesetzt, diese ganze Vorstellungsweise eine sehr menschlich gedachte nennen. Als ob Gott gezwungen wäre,[2] ein so großartiges Mittel, wie die Erlösung es ist, anzuwenden, nur um dem Menschen die Möglichkeit eines effektiven Sündenersatzes zu verschaffen und um so in letzter Linie nicht etwa seiner eigenen streng fordernden Gerechtigkeit genugzutun, sondern das subjektive Bedürfnis des Menschen zu befriedigen!

Wir möchten hier gerne eine Unterscheidung machen. Wie sich zeigen wird,[3] war Gott allerdings nach Anselm infolge des Urdekretes gezwungen, dieses Mittel ins Werk zu setzen, weil die „indigentia", die Ersatzunfähigkeit als subjektiver Mangel des Menschen, dem einmal festgesetzten Ziele widerstreben würde. Diese Notwendigkeit ist nicht nur menschlich schwach erklärt, sondern theologisch direkt unhaltbar. Sehen wir aber von dieser Notwendigkeit ab, und betrachten wir nur die Annahme, Gott habe tatsächlich deshalb direkt und formell durch den Erlösungsprozeß der Menschheit die Befähigung zur Abtragung der sie drückenden

[1] Nach Matth. 18, 22—23.

[2] Infolge des Urbeseligungsdekretes. Siehe weiter unten S. 102.

[3] Siehe unten S. 103.

Schuld geben wollen, um seine Barmherzigkeit in ein höheres Licht zu setzen, so muß diese Auffassung sehr würdig erscheinen.[1] Die Befriedigung der Gerechtigkeit, die doch jedenfalls durch das Erlösungsdogma geboten ist, würde ja hierdurch nicht ausgeschaltet. Nur wäre diese Befriedigung nicht mehr der formelle Zweck, sondern nur der materielle, insofern in dieser Befriedigung, die absolut von Gott nicht gefordert zu werden brauchte, ja die tatsächlich nur zugunsten der Menschheit gefordert wurde, Gottes Barmherzigkeit sich ganz entfalten konnte und sollte. Daß diese Auffassung des hl. Anselm sich mit einer idealen Tendenz in der modernen Theologie berührt, die in der Genugtuungslehre vor allem die Liebe berücksichtigt sehen möchte, vermögen wir nicht für einen Nachteil anzusehen. Allerdings muß hierbei immer die logische Ordnung von der tatsächlichen unterschieden werden, in welch letzterer bekanntlich das zuletzt erreicht wird, was an erster Stelle angestrebt wurde.[2]

Anders dagegen müssen wir über die Notwendigkeit urteilen, mit der Anselm diese Genugtuung geschehen läßt. Wohl besagt ja diese Notwendigkeit[3] keineswegs eine Abhängigkeit des Willens Gottes von außergöttlichen Dingen; vielmehr geht Anselm überall von dem frei, aber unabänderlich festgesetzten Urbeseligungsdekrete aus. So auch hier. Nur ist gerade bei diesem Erweise der Notwendigkeit einer effektiven vollständig gleichwertigen Genugtuung der Zusammenhang mit dem Urdekret ein merkwürdig loser und äußerlicher.

Wie der hl. Anselm das, was er die „beatitudo post hanc vitam" nennt, und wovon er annimmt, daß sie voll und ganz erreicht werden müsse, überhaupt sehr weit und elastisch faßt,[4] so bestimmt er sie auch hier so, daß in ihr der nötigende

[1] Vgl. St. Thom., In 3. d. 20. q. 1. a. 1. sol. 2.

[2] Ohne uns an dieser Stelle in irgendeine Polemik einzulassen, möchten wir bemerken, daß vielleicht Muth (Die Heilstat Christi usw. S. 100 ff.) in seinen Aussetzungen über Schell, soweit sie sich auf unseren Punkt beziehen, dies nicht genügend beachtet hat. Vgl. dagegen das besonnene Urteil bei (Heinrich-)Gutberlet a. a. O. Bd. 7. S. 793.

[3] Vgl. oben S. 34 ff. [4] Vgl. oben S. 62.

Grund liegt, weshalb Gott bei der Unfähigkeit des Menschen die Genugtuung ermöglicht.

Gott muß eine höhere Barmherzigkeit offenbaren als die, auf einen unmöglich zu erlangenden Ersatz einfach zu verzichten. Boso: „Ich sehe, daß wir eine andere Barmherzigkeit suchen müssen als diese.“[1] Anselm: „Angenommen, Gott erläßt dem Schuldner die Schuld, weil dieser nicht zahlen kann. . . Solange er aber nicht ersetzt, wird er entweder ersetzen wollen oder er wird es nicht wollen. Wenn er es nun will, aber nicht kann, so ist er bedürftig; wenn er es nicht will, ungerecht. . . . Ob aber nun bedürftig oder ungerecht, er wird nicht selig sein.“[2] — Da haben wir den Grund: Der Mangel, der darin bestehen würde, daß der Mensch den Ersatz für die Sünde nicht leisten kann, wäre eine Beeinträchtigung der subjektiven Seligkeit, was dem von Gott gesetzten Ziele widersprechen würde. Die „andere Barmherzigkeit“, die wir suchten, muß also darin bestehen, diese Bedürftigkeit zu heben durch Ermöglichung des Ersatzes.

Die ewige Seligkeit erfordert,[3] daß die Sünden nachgelassen seien; dieser Nachlaß, so wie er allein die ewige Seligkeit subjektiv vollkommen genießen läßt, setzt die effektive Leistung des vollen Sündenersatzes voraus: wenn Gott also diesen Ersatz ermöglicht und auf diesen Ersatz hin die Sünde vollständig nachläßt und dem Sünder so das ursprüngliche Ziel wieder zuteilt, so zeigt er sich in eminenter Weise barmherzig.[4]

[1] „Aliam misericordiam video esse quaerendam, quam illam.“ (I, 24.)

[2] „Verum esto: dimittit Deus ei qui non solvit quod debet idcirco quoniam non potest . . . At quamdiu non reddet, aut volet reddere aut non volet. Sed si volet quod non poterit indigens erit; si vero non volet iniustus erit . . . Sive autem indigens sive iniustus sit, beatus non erit.“ (I, 24.)

[3] S. 61 ff.

[4] „Nos autem loquimur de illa ultima misericordia, qua post hanc vitam beatum facit hominem; hanc beatitudinem nulli dare debere nisi illi, cui penitus dimissa sunt peccata, nec hanc dimissionem fieri nisi debito reddito, quod debetur pro peccato secundum magnitudinem peccati, supra positis rationibus puto me sufficienter ostendisse.“ (I, 24.)

Wie lose aber auch die Notwendigkeit der Genugtuung mit dem Urdekret zusammenhängt, nur dieser Zusammenhang gibt das volle Verständnis[1] des Satzes, den man Anselm so sehr zum Vorwurf gemacht hat: „Entweder Genugtuung oder Strafe."

In seiner strikten Notwendigkeit gilt dieser Satz nur unter der Voraussetzung des Urdekretes. Gott hatte dem Menschen eine vollkommene Glückseligkeit zugedacht. Diese Bestimmung konnte er nur treffen, weil er ein Mittel hatte, dem Menschen die Leistung des Ersatzes für die vorausgesehene und frei zugelassene Sünde zu ermöglichen.

Der Satz „aut satisfactio aut poena" kann demnach als die durch das Urdekret konkretisierte Form eines allgemeineren Satzes gelten: aut misericordia aut iustitia. Je nachdem der Sünder reuig ist oder nicht, waltet entweder die Barmherzigkeit oder die (rächende) Gerechtigkeit. Die Barmherzigkeit wird aber bei Geltung des Urdekretes keine einfach negative, sie wird eine durchaus positive sein müssen, die den Menschen in den Stand setzt, seine Schuld zu begleichen. Unter diesen Umständen allerdings heißt es dann mit Recht

[1] Je fremdartiger uns heute diese kindliche Argumentation aus dem Mangel in der himmlischen Seligkeit vorkommt, desto mehr müssen wir uns hüten, hier einen nebensächlichen Gedanken — im Sinne des heil. Lehrers — zu erblicken. Übrigens schien diese Begründung auch seine Zeitgenossen zu befriedigen. Wenigstens hat Hugo von St. Victor in seiner Schrift: „De Verbo Incarnato" diesen Gedanken mit besonderem Nachdruck behandelt. „Si (homo) sola misericordia, nulla autem interveniente iustitia post lapsum amissa (bona), seu etiam promissa reciperet, aeternum deiectionis suae oppobrium sustineret. Semper nempe posset ei diabolus improperare in eo quod obtineret nihil iuris habere, et sic constaret nec antiquam dignitatem recuperasse. Ubi autem non esset plena primae dignitatis reparatio, nec plena restauratio. Ut ergo posset homo resurgere iuxta rationem iustitiae, opus erat satisfactione." PP. L. t. 196. c. 1002. Wie man sieht, ein letzter Rest der früheren, rein äußerlichen Genugtuungstheorien der Väter. Die Scholastik, die mit Recht kein Verständnis mehr für diesen Punkt besaß, hatte keine Handhabe mehr, eine Notwendigkeit im Genugtuungswerke zu statuieren. Leider übersah sie zuungunsten Anselms, daß dieser (und wohl auch Hugo von St. Victor) besagte Notwendigkeit nur insoweit verteidigt hatte, als eine solche sich aus der erwähnten „indigentia" ableiten ließ.

ganz allgemein: **Aut Satisfactio aut** — ab invito nämlich — **poena.**[1]

Von dem ganzen Vorwurf der Härte oder gar der Grausamkeit, der gegen den Anselmschen Gottesbegriff in diesem Punkte erhoben wird, bleibt also tatsächlich nichts übrig. Wenn Anselm in den Kapiteln 12—14 des ersten Buches nicht zugeben will, daß Gott auf den schuldigen Ersatz für die Sünde einfach verzichten könne, so verteidigt er damit nur die Berechtigung, ja Notwendigkeit einer Strafe im Falle der positiven Verweigerung des schuldigen Ehrersatzes.[2] Und wenn er später, nachdem er die Seligkeit als einen Zustand geschildert hat, dem kein Mangel anhaften kann, für die zu dieser Seligkeit berufene Menschheit an der Alternative festhält: aut satisfactio aut poena — so liegt darin nicht Grausamkeit, sondern im Gegenteil übergroße Barmherzigkeit.

---

[1] Die tatsächlichen Verhältnisse scheint Anselm vor allem im Auge zu haben in der medit. XI. „De Redemptione humana", wo er das in den Kap. 12—14 und 24 des ersten Buches von „C. D. h." Gesagte kurz so zusammenfaßt: quod quoniam humana natura sola non habebat (nämlich den für die Sünde schuldigen Ersatz), nec sine debita satisfactione reconciliari poterat. Ne iustitia (oder besser poterat: ne iustitia usw., wie einige Handschriften haben) Dei in regno suo peccatum inordinatum relinqueret, subvenit bonitas Dei etc. PP. L. t. 158. c. 765.

[2] Vgl. dazu Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit. Bd. 3. S. 414 ff.; Dörholt a. a. O. S. 265.

Fünfter Abschnitt.

Wiederherstellungsdekret und Lebensopfer Christi.

„Denn entweder wird der Mensch durch Christus oder auf irgendeine andere Weise, oder aber er wird überhaupt nicht gerettet." (C. D. h. I, 25.)

§ 10.

Der Mensch und der gebührende Ehrersatz.

Gehen wir von der Betrachtung der abstrakten Natur der durch das Wiederherstellungsdekret mit Notwendigkeit geforderten Genugtuung dazu über, diese Genugtuung in ihrer konkreten Gestalt zu studieren, so werden wir sofort auf den Gottmenschen als denjenigen verwiesen, der, soll eine Genugtuung überhaupt zustandekommen, allein eine solche leisten kann. „Denn entweder wird der Mensch durch Christus oder auf irgendeine andere Weise, oder aber er wird überhaupt nicht gerettet werden."[1] Nun ist aber — und auch die Ungläubigen bestreiten das ja nicht[2] — die Wiederherstellung unabänderlich beschlossen. Gelingt es dem hl. Anselm auch noch zu zeigen, daß wir durch kein einfaches Geschöpf wiederhergestellt werden können, so bleibt allerdings nur noch der Gottmensch übrig.

Wenn wir übrigens diese Möglichkeit, für uns genugzutun, für das Geschöpf im allgemeinen zu untersuchen haben, so können wir uns doch von vornherein auf die Menschheit

[1] „Aut enim per Christum, aut alio aliquo, aut nullo modo poterit homo salvus esse." (I, 25.)

[2] „Cum etiam infideles non negent hominem ullo modo posse fieri beatum." (I, 25.) Vgl. dazu oben S. 49 und „C. D. h." II, 1—3.

beschränken. Ein Engel konnte uns ja deshalb nicht wiederherstellen,[1] weil durch das Abhängigkeitsverhältnis infolge unseres in diesem Falle einem Geschöpfe schuldigen Dankes die Vollkommenheit unserer Seligkeit beeinträchtigt worden wäre. Später (II, 21), wo Anselm von der etwaigen Erlösung der Engel handelt, beschränkt er gleichfalls unsere Aufmerksamkeit auf den Menschen allein, indem er fordert, daß die erlösende Person eines Geschlechtes sei mit dem zu Erlösenden,[2] — ein Argument, das er schon früher[3] angewandt hatte, um zu zeigen, daß Christus als Erlöser aus Adams Geschlecht sein müsse.

Das erste, aus der Vollkommenheit der zu erreichenden Seligkeit gezogene Argument würde natürlich auch auf den Menschen Anwendung finden, wie denn Anselm tatsächlich auch den Menschen mit einbegreift.[4]

Trotzdem untersucht er die Frage bezüglich des Menschen noch besonders und zeigt, daß die Bedingungen, die er früher für die Genugtuung aufgestellt hat, hier nicht erfüllt werden

[1] Siehe oben S. 62.

[2] Cremer a. a. O. S. 20 sieht besonders auch in diesem Umstand ein deutliches Zurückgreifen auf das germanische Recht, nach welchem das „Wergeld" auch von der Sippe gezahlt werden konnte und unter Umständen gezahlt werden mußte. Es ist möglich, daß hierdurch die Anschauung, nur einer aus demselben Geschlecht könne den Menschen erlösen, für Anselm so selbstverständlich wurde, daß er auf eine weitere Untersuchung dieses Punktes verzichtete. Das nämliche subjektive Empfinden mag Anselm wohl noch in einem hiermit übrigens eng zusammenhängenden Punkte geleitet haben, ohne daß wir auch da ein bewußtes Zurückgreifen auf das germanische Recht sehen möchten: wir meinen in der Frage, weshalb Christi Genugtuung allen Menschen zugut kommen könne. Denn gemäß dem Empfinden des germanischen Rechtes mußte auch das Anselm selbstverständlich erscheinen, sobald einmal die Überwertigkeit des objektiven Lösegeldes feststand. Die Späteren haben diese „Selbstverständlichkeit" nicht ganz anerkannt, sondern den Grund in der Bestimmung Christi zum Haupte der Menschheit gesucht. Vgl. übrigens unten § 14.

[3] II, 8.

[4] „Haec ipsa liberatio si per aliam . . . personam . . . sive per angelum sive per hominem esse facta diceretur, mens humana multo tolerabilius acciperet . . . Annon intelligis, quia quaecumque alia persona hominem . . . redimeret, eius servus idem homo recte iudicaretur?" (I, 5.)

können. Die Genugtuung muß im Verhältnis zur Größe der Sünde stehen. Gott darf nicht dulden, daß ihm die Genugtuung — und also auch irgendein Teil dieser Genugtuung — verweigert werde. Soweit dieselbe nicht verweigert wird, muß Gott, infolge seines unabänderlichen Beseligungsdekretes, im Unvermögensfalle des Geschöpfes die Möglichkeit des Ersatzes selbst bewirken — und selbstverständlich auch da wieder des vollen Ersatzes. Auf keinen Fall also kann von der effektiven Leistung eines Ersatzes abgesehen werden, welcher der Größe der Sünde, d. h. der Größe der in der Sünde liegenden Entehrung entspricht. Daß Anselm hierbei übrigens nur an die sachliche Ehrung in dem oben[1] angegebenen Sinne denkt, kann nach dem dort Gesagten nicht befremden.

Es findet sich nun nach Anselm beim Menschen überhaupt kein Werk, das als Genugtuung für die Sünde angesehen werden könnte.

Denn zunächst sind alle Werke, die Boso aufzählt, „Buße, ein zerknirschtes und gedemütigtes Herz, Entsagungen, körperliche Mühseligkeiten aller Art, Barmherzigkeit im Geben und Verzeihen, Gehorsam", für den Menschen einfach pflichtig.[2] Die Erklärung, welche diese befremdlich klingende Bezeichnung erfordert, haben wir eigentlich schon gegeben, als wir bei Aufzählung der Bedingungen des Sündenersatzes darauf aufmerksam machten,[3] daß Anselm hier unter dem Begriff des Überpflichtigen nicht einfach das versteht, was Gott nicht von uns fordert, sondern das, was er (an sich) nicht einmal fordern kann.

[1] S. 71.

[2] „Dic ergo, quid solves Deo pro peccato tuo? Boso: Poenitentiam, cor contritum et humiliatum, abstinentias et multimodos labores corporis et misericordiam dandi et dimittendi et obedientiam. Anselm.: Quid in omnibus his das Deo? Boso: An non honoro Deum, quando propter timorem eius et amorem in cordis contritione laetitiam temporalem abicio . . .? Anselm.: Cum reddis aliquid quod debes Deo etiam si non peccasti, non debes hoc computare pro debito, quod debes pro peccato. Omnia autem ista debes Deo, quae dicis. Tantus namque debet esse in hac mortali vita amor . . . ut nullam laetitiam sentire debeas nisi de his quae tibi aut auxilium, ant spem dant perveniendi . . ." (I, 20.)

[3] Vgl. oben S. 70.

Er selbst hält den zu seiner Zeit herrschenden Brauch, alle guten Werke, sowohl die gebotenen als auch die rätlichen, als pflichtige zu bezeichnen, für einen mißverständlichen, der jedesmal einer Erklärung bedürfe,[1] weshalb uns Anselms Behauptung: „All diese Dinge, die du da nennst, bist du Gott schuldig“[2] so wenig irremachen darf wie etwa das frühere „aut satisfactio aut poena“. Er versteht eben hier unter dem debitum das, was Gott, falls dieser es fordern wollte, nicht verweigert werden dürfte, das also, was Gott berechtigt ist zu fordern, wenn er dies Recht auch vielleicht nie ausübt. So hörten wir ihn ja schon früher sagen: „Dies ist noch (bezügl. der Genugtuung) zu beachten, daß . . . er das geben muß, was von jenen nicht gefordert werden könnte.“[3] Das opus debitum ist ihm eben das Werk des dienstpflichtigen Lehnsmannes, der auf den Wink des Herrn jedes Werk zu vollbringen hat. „Was gibst du aber durch deinen Gehorsam (gemeint ist wohl der freiwillige klösterliche Gehorsam) an Überpflichtigem Gott, dem du, wenn er befiehlt, alles, was du bist . . . schuldest.“[4] Für den Ersatz der Sünde ist dagegen ein Werk erforderlich, auf welches Gott gar kein Recht zusteht, dessen Vollbringung Gott nicht einfach als Lehnspflicht fordern kann, ein Werk also, dessen Ausübung vollständiges Eigentum des Menschen ist. „Derjenige ferner, der aus Eigenem Gott etwas geben kann . . .“[5] sagt er deshalb auch, wo das „aus Eigenem“ für Anselm vollständig gleichwertig ist mit „id quod non debetur“.

Wenn man freilich nur das Kapitel I, 20 läse, so müßte man fast zu der Ansicht kommen, der hl. Anselm wolle überhaupt alle guten Werke des Menschen im strengen und eigentlichen Sinne des Wortes für pflichtig erklären. „Alles dies“, sagt er, „bist du Gott schuldig. Denn so groß muß

[1] II, 18. [2] I, 20. Siehe oben S. 107, Anm. 2.

[3] „Hoc quoque attendendum, quia . . . hoc debet dare quod ab illo non posset exigi.“ (I, 11.)

[4] „In obedientia vero quid das Deo quod non debes, cui iubenti totum quod es . . . debes.“ (I, 20.)

[5] „Illum quoque qui de suo poterit dare aliquid.“ (II, 6.)

in diesem sterblichen Leben die Liebe sein, und (die Regung des Herzens,) der das Gebet entspricht und der Wunsch, zum letzten Ziel zu gelangen, . . . daß du keine Freude empfinden darfst außer in dem, was dir Hilfe oder Hoffnung gewähren kann, dorthin zu gelangen."[1]

Später jedoch, im Kapitel 18 des zweiten Buches, unterscheidet er so klar zwischen pflichtigen und bloß rätlichen Werken, d. h. zwischen solchen, die ohne Sünde nicht unterlassen werden dürfen, und solchen, deren Ausübung zwar sittlich vollkommener und deshalb anempfohlen, deren Unterlassung aber noch nicht sündhaft ist, daß an Anselms korrekter Lehre in diesem Punkte kaum[2] zu zweifeln ist. Boso: „Wie können wir also von ihm (Christus) sagen, daß er Gott das nicht schuldete, was er tat, das nämlich, was er als besser und Gott wohlgefälliger erkannte, zumal das Geschöpf Gott alles schuldet, was es ist und weiß und vermag? Anselm: Obgleich das Geschöpf nichts aus sich hat, wenn ihm jedoch Gott überläßt, erlaubterweise etwas zu tun und zu lassen, so schenkt er ihm derart beides zu eigen, daß, wiewohl das eine besser ist als das andere, dennoch keines bestimmt gefordert wird, aber welches Werk immer zu tun vorgezogen wird, sei es das bessere, sei es das andere, so heißt es dennoch von jedem, daß es pflichtig sei, und wenn das Geschöpf das tut, was besser ist, so erhält es eine Belohnung, weil es frei etwas aus Eigenem gibt. Denn obgleich die Jungfräulichkeit besser ist als der Ehestand, so wird dennoch keines von beiden bestimmt gefordert, aber sowohl von dem, der in der Ehe zu leben vorzieht, wie von dem, der lieber die Jungfräulichkeit bewahren will, heißt es, daß er seine Pflicht tut. Denn keiner sagt, daß die Jungfräulichkeit oder die Ehe nicht gewählt werden dürfe, sondern was er vorzieht, ehe er irgendetwas von diesen Dingen zu tun beschließt, davon sagen wir, daß er es Gott schulde, und wenn er die Jungfräulichkeit bewahrt, so kann er für das freie Geschenk, welches er Gott darbringt, eine Belohnung erwarten. Wenn

[1] Vgl. oben S. 107, Anm. 2.

[2] Vgl. jedoch Rivière a. a. O. S. 298.

du also sagst, das Geschöpf ist Gott schuldig, was es als besser erkennt und vermag, und darunter verstehst „aus Pflicht“ und nicht voraussetzt „wenn Gott befiehlt“, so ist das nicht immer wahr; denn, wie ich schon sagte, der Mensch schuldet die Jungfräulichkeit nicht aus Pflicht, sondern, wenn er die Ehe vorzieht, schuldet er diese.“ [1]

Dabei muß aber unumwunden eingeräumt werden, daß das im 20. Kapitel des ersten Buches Gesagte sehr merkwürdig und um so auffallender erscheint, als es Anselms Ausführungen ja gar nicht geschadet hätte zuzugeben, daß der Mensch allerdings viele Werke verrichten könne, die Gott nicht von ihm fordert. Denn der gewaltige Unterschied hätte immer noch zwischen diesen Werken und dem von Anselm gesuchten Genugtuungswerke bestanden, daß Gott an sich das Recht wohl hätte, jene Werke der Menschen zu fordern, während das gesuchte Genugtuungswerk — nach Anselm — derart sein mußte, daß Gott an sich gar kein Recht hätte, es zu fordern, wie das ja später im Lebensopfer Christi deutlich hervortritt. Worauf diese Unklarheit in Anselms Ausführungen beruht, möchten wir nicht mit Sicherheit bestimmen. Der Mangel an einer sprachlichen Unterscheidung des streng Pflichtigen und des Rätlichen möchte vielleicht darauf hinweisen, daß auch begrifflich die Unterscheidung

[1] „Quomodo ergo asseremus eum non debuisse Deo quod fecit, id est quod melius esse et magis placere Deo intellexit, praesertim cum creatura debeat Deo totum, quod est et quod scit et quod potest? Anselm.: Quamvis creatura nihil habeat a se, quando tamen illi Deus concedit aliquid licite facere et non facere, dat illi ita suum esse utrumque, ut licet alterum sit melius, neutrum tamen exigatur determinate, sed sive faciat quod melius est, sive alterum, debere facere dicatur quod facit, et si facit quod melius est, praemium habeat, quia sponte dat quod suum est. Nam cum virginitas melior sit coniugio, neutrum tamen ab homine determinate exigitur, sed et qui coniugio uti, et qui virginitatem servare mavult, quod facit debere facere dicitur. Nemo enim virginitatem, sive coniugium dicit eligi non debere, sed dicimus, quia quod mavult homo, antequam aliquid horum statuat, hoc facere debet, et si virginitatem servat, pro spontaneo munere quod offert Deo praemium expectat. Cum ergo creaturam dicis Deo debere quod melius scit et potest, si intellegis ex debito et non subaudis, si Deus iubet, non est semper verum; siquidem, ut dixi, non debet homo virginitatem ex debito, sed si mavult, debet uti coniugio.“ (II, 18.)

noch nicht Gemeingut[1] der theologischen Wissenschaft war. Und obgleich der hl. Anselm einen solchen Unterschied kennt, so ist es doch möglich, daß er bei Ausarbeitung der Stelle I, 20 über die Tragweite dieser Unterscheidung noch schwankte.

Doch kommt es darauf für uns nicht an, da wir dem Anselm des Kapitels I, 20 nötigenfalls in dem Anselm des Kapitels II, 18 einen ganz gewichtigen Gegner gegenüberzustellen hätten.

Ob freilich, wie Anselm das fordert,[2] ein solcher Unterschied zugunsten des Genugtuungswerkes überhaupt notwendig ist, möchte sehr zweifelhaft sein. Wollte man diese Frage entschieden bejahen, so würde dies Merkmal alle geschöpflichen Werke als nicht in Betracht kommend ausschließen und uns allein schon hypothetisch[3] eindeutig auf Christi Lebensopfer als das einzige etwa[4] genugtuungsfähige Werk verweisen. Doch erscheint die Forderung selbst nicht genügend begründet, weshalb selbst von denjenigen nicht allzuviel Gewicht darauf gelegt wird, die in Christi Lebensopfer tatsächlich eine Genugtuung ex rigore iustitiae erblicken.[5]

Daß übrigens Christus eine viel direktere und eigentlichere Herrschaft über seine Werke, speziell über sein Lebensopfer besaß als der einfache Mensch, und daß deshalb sein Werk schon aus diesem Grunde zur Genugtuung geeigneter war, leuchtet ohne weiteres ein, wenn wir auch jede aus diesem Grunde eruierte Notwendigkeit, auf Christi Werk zurückzugreifen, ablehnen müssen.

Wichtiger, zugleich aber auch der Erklärung bedürftiger erscheint das, was Anselm im Kapitel I, 21 bezüglich der zweiten Bedingung des Genugtuungswerkes ausführt, also

[1] Theoretisch wenigstens. [2] Vgl. oben S. 70.

[3] Unter der Bedingung nämlich, daß Gott eine vollwertige Genugtuung gefordert habe, resp. im Sinne Anselms um des Menschen willen habe fordern müssen.

[4] Vgl. S. 79.

[5] Vgl. Franzelin, De Verbo Incarnato. Romae 1869. p. 498; dagegen Billot, De Verbo Incarnato.[4] Romae 1904. p. 478. Sehr orientierend behandelt die Frage Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik. 3. Bd. n. 1320 ff.

bezüglich des von ihm verlangten[1] Überwertes des Ersatzes für die Sünde.

Während Anselms Behauptung von der (wenigstens bedingten) Pflichtigkeit aller menschlichen guten Werke richtig war, wenn auch die Ausführung dieses Satzes mangelhaft erschien, wird hier Anselms Aufstellung auch sachlich eingehender zu prüfen sein. „Wir wollen einmal annehmen, zu nichts von allem, was du da als Genugtuungswerke aufgezählt hast, seiest du verpflichtet, und wir wollen nun sehen, ob all das genügen könnte zur Gutmachung einer kleinen (Tod-)Sünde, etwa der eines Blickes gegen den Willen Gottes. Boso: Sähe ich nicht, daß du dies ernstlich in Frage stellst, so würde ich allerdings glauben, durch einen einzigen Akt der reuigen Zerknirschung vermöchte ich diese Sünde zu tilgen. Anselm: Du hast noch immer nicht eingesehen, was für ein Gewicht die Sünde hat. . . . Was, wenn entweder die ganze Welt und alles, was nicht Gott ist, umkommen und in nichts vergehen müßte oder du etwas so Geringfügiges (einen Blick) gegen den Willen Gottes tun müßtest? . . . Boso: Ich muß zugeben, daß ich für die Erhaltung der ganzen Schöpfung nichts gegen den Willen Gottes tun dürfte. . . . Auch wenn die Welten ins unendliche vermehrt und mir gleicherweise vorgelegt würden, ich würde ebenso antworten. Anselm: . . . Wenn du nun diesen Blick gegen den Willen Gottes tätest, was könntest du für diese Sünde als Ersatz geben? . . . Es ist klar, daß Gott einen Ersatz im Verhältnis zur Größe der Sünde fordert. . . . Also tust du nicht genug, wenn du nicht etwas bietest, was größer ist als jenes, wofür du die Sünde nicht begehen durftest.“[2]

[1] Siehe oben S. 70 ff.

[2] „Ponamus omnia illa, quae modo posuisti te pro peccato posse solvere, te non debere et videamus, utrum possint sufficere ad satisfactionem unius tam parvi peccati, sicuti est unus aspectus contra voluntatem Dei. Boso: Nisi quia audio te hoc ponere in quaestionem putarem me hoc peccatum una sola compunctione delere. Anselm.: Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum. . . . quid, si necesse esset aut totum mundum et quicquid Deus non est perire et in nihilum redigi, aut te facere tam parvam rem contra voluntatem Dei? . . . Boso: Fateri me necesse est,

Für die kleinste Sünde, so behauptet also der hl. Anselm, muß etwas ersetzt werden, das mehr Wert hat als die ganze erschaffene und überhaupt mögliche Welt, weil die geringste Sünde ein größeres Übel ist als das der etwaigen Vernichtung der ganzen Welt.

Diese letztere Behauptung ist selbstverständlich richtig. Die Ehre, welche Gott durch das Dasein der ganzen Schöpfung zukommt, ist unvergleichlich geringer als die, welche in der persönlichen Unterordnung eines geschöpflichen Willens unter Gott liegt. Nehmen wir nun einmal an, die ganze Welt mit allem, was sie an Vollkommenheiten enthält, gehörte mir derart zu eigen, daß Gott gar kein Recht hätte, irgendetwas davon zu fordern — „Ponamus omnia illa . . . te non debere", wo das „non debere", wie wir schon wissen, einen absoluten Besitz besagt —, nehmen wir nun ferner an, ich entzöge Gott in einer noch so geringen Sache meinen persönlichen Willen, beginge also eine wirkliche, wenn auch möglichst kleine Todsünde: würde ich dann die Gott entzogene Ehre dadurch ersetzen können, daß ich Gott die ganze Welt schenkte? — Wohl verstanden: dadurch, daß ich Gott die Welt schenke, ordne ich ihm meinen persönlichen Willen unter; diese Unterordnung, weil sie **pflichtig** ist, kommt für die Genugtuung nicht in Betracht, sondern nur die Ehrung, die Gott aus dem so erworbenen Besitz erwächst, und die ich ihm durch die Schenkung gewährt habe.

Es ist klar, daß die Antwort nur verneinend ausfallen kann, — und der hl. Anselm verneint die Frage ja auch, und so weit stimmen wir mit dem hl. Lehrer überein. — Denn eine noch so große sachliche Ehre kann selbstverständlich nicht in Vergleich gebracht werden mit der durch eine beliebige Todsünde Gott entzogenen Ehre, wenn diese

---

quia pro conservanda tota creatura nihil deberem facere contra voluntatem Dei . . . Si infinito numero multiplicarentur et similiter mihi obtenderentur, idipsum responderem. Anselm.: . . . si contingeret, ut contra voluntatem Dei illum aspectum faceres, quid posses pro hoc peccato solvere? . . . Patet, quia secundum quantitatem peccati exigit Deus satisfactionem . . . Non ergo satisfacis, si non reddis aliquid maius, quam sit id pro quo peccatum facere non debueras." (I, 21.)

letztere, rein sachlich betrachtet, auch noch so klein wäre. Was wir sachliche Ehre nennen, das heißt ja nur uneigentlich Ehre. Ehre zu erweisen im eigentlichen Sinne vermag nur der Wille, und dessen Ehrung besteht wesentlich darin, daß er sich Gott unterordnet; vollbringt er in dieser ehrenden Gesinnung irgendeine Handlung, so nimmt diese Handlung Anteil an der Ehrung, deren Ausdruck sie ist, und deshalb heißt auch sie Ehre, sachliche Ehre nämlich. Wie aber hundert noch so schöne Wirkungen und Zeichen nie und nimmer die Ursache oder das Bezeichnete ersetzen können, so kann auch eine etwaige Vermehrung selbst ins unendliche der rein sachlichen Ehre, wie sie etwa in der Schenkung der ganzen jetzt bestehenden oder möglicherweise existierenden Welt läge, nie und nimmer diese persönliche durch die Sünde Gott entzogene Ehrung mitersetzen und mitaufwiegen.

Aus diesem Grunde sagten wir schon früher,[1] daß in der fraglichen Genugtuung vor allem ein formeller Ersatz für diese persönliche Entehrung der Sünde nachzuweisen wäre. Deshalb müssen wir dem hl. Anselmus auch hier entgegentreten, wenn er, dies Moment vollständig vernachlässigend, einfach bei der sachlichen Ehre stehen bleibt. Denn nachdem er richtig erkannt hat, daß selbst die in der Schenkung der ganzen existierenden oder möglichen Welt enthaltene rein sachliche Ehrung zum Ersatz der Sünde nicht ausreicht, zieht er nicht den einzig logischen Schluß, daß also eine ganz andere Art von Ehrung, eine persönliche Ehrung, notwendig sei, sondern bei der sachlichen Ehre stehen bleibend, sucht er nur eine Ehre, welche noch größer ist als die, von der er weiß, daß sie nicht in Betracht kommen kann im Vergleich zur Sünde. „Du tust also nicht genug, wenn du nicht etwas bietest, das größer ist als das, wofür du die Sünde nicht begehen durftest", so hörten wir ihn sagen. Also die ganze Welt und unendlich viele mögliche Welten, all das ist nicht imstande, die durch die Sünde Gott entzogene Ehre zu ersetzen. Da sucht Anselm eine noch größere Ehre, also ein Mehr an sachlicher Ehre und

[1] S. 79.

hofft schließlich doch, zur Gleichheit zu gelangen. Aber es ist das einfach unmöglich: die persönliche Ehre ist eben der Art nach verschieden von der sachlichen Ehre, und deshalb kann keine noch so große Anhäufung von sachlicher Ehrung auch nur der geringsten persönlichen Ehrung je gleichkommen.

Um so klarer allerdings ergibt sich für uns die Wahrheit von Anselms Schlußfolgerung, daß der Mensch nicht fähig ist, einen gebührenden Ehrersatz für die Sünde zu bieten und daß deshalb die Mittlerschaft des Gottmenschen, soll das unabänderlich beschlossene Ziel wirklich erreicht werden, notwendig ist.

In den Schlußkapiteln des ersten Buches fügt der heil. Anselmus noch einige Argumente bei, die auch die Unmöglichkeit eines gebührenden Ersatzes von seiten des Menschen dartun, resp. die erwiesene Unmöglichkeit bestätigen sollen.

Gott habe, so meint er, den Teufel dadurch beschämen wollen, daß er ihm im Paradiese den schwachen Menschen mit der Aufgabe gegenüberstellte, den Teufel zu besiegen. Der Mensch aber habe Gott Schmach angetan, indem er diese Erwartung Gottes getäuscht habe. Einer Versöhnung mit Gott müsse billigerweise ein Ersatzsieg des Menschen über den Teufel vorausgehen. „Dieser Sieg aber müßte derart sein, daß der Mensch, gleichwie er, obschon stark und der Möglichkeit nach unsterblich, dennoch dem Teufel zur Sünde zugestimmt hat, nunmehr, obwohl schwach und sterblich, wie er durch sich selbst geworden ist, den Teufel besiegte, indem er selbst die Schwierigkeit des Todes überwände, ohne zu sündigen — was unmöglich ist, solange er infolge der Verwundung durch die erste Sünde in der Sünde empfangen und geboren wird.“ [1]

Ferner hat der Mensch, indem er sich vom Teufel besiegen ließ, den ganzen Plan Gottes vereitelt und somit Gott

[1] „Victoria vero talis debet esse, ut sicut fortis ac potestate immortalis consensit facile diabolo ut peccaret, . . . ita infirmus et mortalis, qualem ipse se fecit, per mortis difficultatem vincat diabolum ut nullo modo peccet, quod facere non potest, quamdiu ex vulnere primi peccati concipitur et nascitur in peccato.“ (I, 22.)

die ganze Ehre geraubt, die aus dem erfüllten Plane für Gott erwachsen wäre. Ein voller Ersatz würde demnach erfordern, daß der Mensch durch einen Sieg über den Teufel Gott eine gleich große Ehre verschaffte, so daß also in Kraft dieses Sieges so viele Menschen gerettet würden, als durch die erste Sünde dem von Gott bestimmten Ziele abgewendet worden sind. Das ist aber wiederum nicht möglich, da der Sünder den Sünder nicht rechtfertigen kann. (I, 23.)

Diese Beweise, durch welche eine gewisse äußere Verbindung der Anselmschen Theorie mit den Theorien der Väter gebildet wird, deuten ja klar auf das Leiden des Gottmenschen als notwendigen Faktor der Genugtuung hin. Als solche Hinweise sind sie freudig zu begrüßen. Da sie aber nicht den Charakter einer „höchsten Vernunftgemäßheit" haben, insofern auch ihr kontradiktorisches Gegenteil als nicht-unvernünftig bezeichnet werden müßte, so haben sie nur den Wert einfacher Kongruenzbeweise. Sie müssen deshalb aus unserer Betrachtung der Anselmschen Theorie als solcher ausscheiden, um so mehr als es sich um offensichtlich der Offenbarung entnommene Wahrheiten handelt, die von Anselm selbst als unwesentlich[1] für sein Werk bezeichnet worden sind.[2]

Nach dem hl. Anselmus ist somit der Mensch zur effektiven Genugtuung überhaupt und allseits unfähig. Auch von der Gnade getragen und in den übernatürlichen Stand versetzt, vermöchte er nicht, irgend etwas als wirklichen Ersatz für die Sünde zu bieten, denn alles, was er hat, könnte Gott, absolut gesprochen, an sich schon von ihm fordern, was gegen den Begriff des wahren Ersatzes ist.

[1] II, 22. Vgl. oben S. 52.

[2] Anselm schließt seine Beweisführung mit der Bemerkung, das Unvermögen zu ersetzen, insofern dies Unvermögen selbst verschuldet sei, vermehre die Verantwortung und die Ersatzpflicht. Sofern hiermit nur besagt wird, daß das selbstverschuldete Unvermögen von der Ersatzpflicht nicht entschuldigt, trifft es ja bei der persönlichen Sünde zu. Von einer Vermehrung der Verantwortung kann aber um so weniger die Rede sein, als auch der sündenfreie Mensch, als einfaches Geschöpf, einen gebührenden Ersatz für die Sünde nicht leisten könnte. (Vgl. auch S. 89, Anm. 2.)

Sehen wir hiervon ab, und betrachten wir ein Werk als genugtuungsfähig, wenn Gott dasselbe an sich und von der Sünde abgesehen tatsächlich nicht fordert, so bleibt Anselm vollständig im Einklange mit der Allgemeinheit der Theologen, deren Behauptung nach dem hl. Thomas dahin geht, daß ohne die Dazwischenkunft Christi eine Genugtuung ex condigno, eine vollkommene Genugtuung, nicht möglich gewesen wäre;[1] denn auch in dem Falle kann ja nach Anselm das Werk des Menschen nie die Größe des Unwertes der Sünde erreichen. Wenn er, um diese Größe herzustellen, die Bedingung stellt, das Genugtuungswerk müsse an sachlicher Ehrung die durch Schenkung der ganzen Welt zu erweisende sachliche Ehrung übertreffen, so haben wir das dahin verbessern zu müssen geglaubt, daß wir nicht einen Überschuß an sachlicher Ehre, sondern mit der vollen sachlichen Ehre auch einen gleichartigen Ersatz für die persönliche Ehrung verlangen, die Gott durch die Sünde entzogen worden ist.

In diesem Punkte führt der hl. Thomas[2] eine dem heil. Anselm noch unbekannte Erwägung ein, die sehr geeignet erscheint, die Unzulänglichkeit des reinen Menschen für den Fall zu beleuchten, daß Gott eine vollwertige Genugtuung fordert. Da eine Beleidigung um so größer ist und nach gerechter Schätzung eine um so größere Genugtuung erfordert, je höher der Beleidigte über dem Beleidiger steht, und da umgekehrt in demselben Maße die gerechte Schätzung des genugtuenden Werkes abnehmen muß, so kann niemals die Rede von der Gleichheit zwischen dem genugtuenden Werke des endlichen Menschen und der Beleidigung des unendlichen Gottes sein, da dieser eben einer ganz anderen Ordnung angehört als der Mensch. Die Beleidigung, die in der Todsünde enthalten ist, kann man deshalb in gewisser Weise

---

[1] Eine vollkommene Genugtuung ist nicht dasselbe wie eine Genugtuung nach der ganzen Strenge der Gerechtigkeit (secundum totum rigorem iustitiae). Letztere Bezeichnung betrifft nicht den Wert selbst der Gabe oder seine moralische Schätzung, sondern das Verhältnis der größeren oder geringeren Unabhängigkeit des Gebers vom Empfänger. Vgl. Kleutgen, Theol. der Vorzeit. Bd. 3. S. 496.

[2] S. Theol. p. 3. q. 1. a. 1. ad 2.

eine unendliche nennen. Nicht selbstverständlich im eigentlichen Sinne, da der Mensch, wie eines unendlichen Aktes, so auch einer unendlichen Verantwortung nicht fähig ist, auch nicht allerdings nur in jenem denominativen Sinne, in welchem die Sünde nach der Unendlichkeit des beleidigten Gottes selbst auch unendlich heißen könnte;[1] sondern vielmehr in einem uneigentlichen (analogen) Sinne, insofern die Undurchschreitbarkeit des Abstandes zwischen der geschöpflichen und der schöpferischen Ordnung eine solche Erhabenheit dieser über jener besagt, daß die Art des nach der Gerechtigkeit zu fordernden Ersatzwertes unendlich über die Art der vom Menschen etwa aufzubringenden Ersatzwerte erhaben ist und auch durch eine noch so große quantitative Anhäufung nicht erreicht werden kann. Nur eine unendliche Persönlichkeit, eine solche also, die derselben Ordnung, wie der Schöpfer selbst angehörte, könnte diese Unzulänglichkeit überbrücken.[2]

---

[1] Mit diesem denominativen Sinn wird bekanntlich bei Predigern leicht Mißbrauch getrieben.

[2] Kleutgen a. a. O. S. 490; Billot, Disquisitio de Natura et Ratione peccati personalis.[3] Romae 1900. p. 52; De Verbo Incarnato.[4] Romae 1904. p. 29. Dörholt (a. a. O. S. 270 ff.) unterscheidet in der Beleidigung der Sünde ein doppeltes Moment, nämlich zuerst die Beleidigung im aktiven Sinne, die etwas rein Endliches ist, sodann aber auch „die Beleidigung im passiven Sinne, wie Gott sie zwar nicht physisch, aber doch moralisch in der Sünde wirklich erduldet. So wahrhaft und wirklich nämlich der Sünder in der Todsünde Gott verachtet, so wahr und wirklich ist es auch, daß Gott verachtet wird . . . Die Beleidigung Gottes im passiven Sinne, jenes Unrecht, welches Gott dadurch, daß er von dem Sünder als Endziel aufgegeben und dem Geschöpfe nachgesetzt wird, moralisch, d. i. der richtigen Schätzung nach erduldet, ist wahrhaft und eigentlich unendlich, **weil** es Gott der Unendliche selbst ist, der durch die Sünde beleidigt und verunehrt wird.“ Diese Unterscheidung will Dörholt noch erläutern und beleuchten durch eine Analogie. „Die beleidigende Handlung, die . . . aktive Beleidigung . . . wird, ebenso wie die den Schaden verursachende Handlung, beurteilt nach der Erkenntnis des Handelnden, nach der größeren oder geringeren Böswilligkeit, die sich in der Handlung kundgibt . . . und hiernach werden die Handlungen . . . moralisch imputiert. Handelt es sich aber zunächst nicht um die Imputation, sondern um die Größe des Schadens, der zu ersetzen, oder der Beleidigung, die gutzumachen ist, so sieht man ausschließlich zunächst nur auf den Wert

Je solider aber und wissenschaftlich begründeter diese Erwägung des hl. Lehrers ist, und je unangefochtener sie zum Gemeingut der katholischen Theologie gehört, um so diskreter muß sie u. E. in das eigentliche Anselmsche System eingefügt werden, soll dessen Gefüge nicht gesprengt werden, oder wenigstens sein charakteristisches Gepräge verblassen. Wenn wir mit dem hl. Thomas einfach sagen: Gott forderte in freier Weise eine vollkommene Genugtuung, obgleich er allerdings auch mit einer unvollkommenen Genugtuung sich hätte zufrieden geben können, und weil Gott eine vollkommene Genugtuung forderte, deshalb war die Mittlerschaft des

---

der Sache, die zerstört, oder auf die Würde der Person, die beleidigt ist, und hiernach ganz allein bestimmt sich die Größe des angerichteten Schadens oder der erlittenen Beleidigung. Es ist das nichts anderes als eine Anwendung des Grundsatzes, den schon Aristoteles kannte: mensura privationis est habitus" (a. a. O. S. 275). Wenn es sich um einen physischen Schaden handelte, der imputiert werden soll, so wäre dies allerdings ganz richtig. Wenn ich mit genügender Erkenntnis und freiem Willen dem Nächsten einen Schaden zufüge, mit welchem ein anderer vielleicht weit größerer Schaden notwendig verbunden ist, etwa wenn ich dem Handwerker sein notwendiges Werkzeug nehme, so ist freilich der ganze Schaden zu ersetzen, unabhängig von der größeren oder geringeren Böswilligkeit. Anders bei dem imputierbaren Schaden der Sünde. Der Schaden, der hier in Betracht kommt, ist kein physisch von Gott erduldeter Schaden, sondern nur ein intentionell ihm zugefügter Schaden. In der Intention aber abstrahiere ich die einzelnen Gesichtspunkte, was physisch nicht möglich ist, und deshalb kann bei der Sünde von einem intentionellen Schaden, von einer passiven Beleidigung nur nach Maßgabe der aktiven Beleidigung die Rede sein. Freilich sind die Gesichtspunkte, die ich intentionell trenne, physisch geeint, und so kann ich z. B. Gott als Rächer des Bösen dem Geschöpfe nicht nachsetzen, ohne Gott unter jedem Gesichtspunkte und nach seiner ganzen Unendlichkeit zu verlieren. Aber das ist nur ein Verlust, den ich zu tragen habe, nicht eine Beleidigung, die gutzumachen ist. Nur dann, wenn ich Gott als Gott, so wie er in sich ist und wie er sich selbst erkennt, aus meinem Herzen ausschlösse — was natürlich unmöglich ist —, so wäre die passive Beleidigung, gleich der aktiven, unendlich. Dörholt beruft sich auch wohl zu Unrecht auf den hl. Thomas, der nur in dem oben erklärten Sinne von einer Unendlichkeit der Sünde zu sprechen scheint, wie er denn auch meistens eine Beschränkung, wie quaedam, certa infinitas usw. oder einen erklärenden Beisatz anwendet. Vgl. S. Th. p. 3. q. 1. a. 2. ad 2; Suppl. q. 99. a. 1.

Gottmenschen notwendig, so könnte es den Anschein haben, als ob die Gerechtigkeit Gottes in letzter Linie das formale Prinzip dieser Forderung gewesen wäre. Das aber, woraus Anselm die Notwendigkeit der vollkommenen Genugtuung ableitet, ist nicht einfach der freie Wille, sich mit weniger nicht zu begnügen, sondern es ist das subjektive Genugtuungsbedürfnis des Geschöpfes, als eines Affektes, dem Gottes Barmherzigkeit in der unabänderlichen Bestimmung des Menschen zur vollkommenen Glückseligkeit entgegenzukommen beschlossen hatte, und dem sie kraft dieses Entschlusses so weit entgegenkommen muß, daß nicht nur der objektiv vollwertige Ersatz für die Sünde geleistet, sondern auch die Gleichheit der moralischen Schätzung dieses Ersatzes nach der Norm des Unterschiedes zwischen der geschöpflichen und schöpferischen Ordnung vollauf erreicht werde. Mit anderen Worten: Die Barmherzigkeit muß Formalursache der Genugtuung durch Christus, die Gerechtigkeit Materialursache bleiben.

§ 11.

Das Lebensopfer Christi und der gebührende Ehrersatz.

Da ohne Christus an die als notwendig erkannte Genugtuung nicht zu denken ist, so kann der Glaube der Christen in dieser Hinsicht nicht willkürlich genannt werden. Es muß nunmehr in positiver Weise gezeigt werden, wie Christi Lebensopfer tatsächlich den Bedingungen der gesuchten Genugtuung entspricht.[1]

Vor allem nun ist das Lebensopfer Christi vollständig überpflichtig. Der Tod ist dem hl. Anselmus ja nicht anders erklärlich, denn als Straffolge der Sünde.[2] Christus aber,

[1] Wie aus unserer Analyse des Anselmschen Werkes (oben S. 15 ff.) hervorgeht, ist fast das ganze zweite Buch von „Cur Deus homo" der analytisch-synthetischen Konstruktion des Erlösers gewidmet. In dogmengeschichtlicher Hinsicht sind diese Ausführungen für verschiedene Fragen der Theologie recht interessant. Mit der Genugtuungsfrage jedoch haben sie zumeist nur einen ganz losen Zusammenhang, so daß wir hier davon absehen können.

[2] Vgl. oben S. 49.

der Gottmensch, ist nicht nur ohne Sünde, sondern er ist absolut unsündlich. „Wenn Adam nicht hätte sterben sollen, falls er nicht gesündigt hätte, so wird dieser (der Gottmensch) um so mehr den Tod nicht zu erdulden haben, da in ihm, als in Gott, die Sünde überhaupt nicht sein konnte.“ [1] Wenn er sich also freiwillig dem Tode unterwirft, so ist das ein Akt, zu dem er nicht verpflichtet ist. Die für Gott daraus entspringende Ehre ist eine solche, auf die Gott an sich keinerlei Recht hat.

Diese These Anselms von der Überpflichtigkeit des Lebensopfers Christi wird gewöhnlich als gleichbedeutend mit jener anderen Behauptung des hl. Lehrers hingestellt, das Opfer des Lebens sei für Christus kein Akt des Gehorsams gewesen.

Jedoch wohl zu Unrecht. Denn [2] nach Anselm muß ja die genugtuende Leistung nur ex alias indebitis, nicht ex indebitis schlechthin sein. Sie muß, von der Sünde abgesehen, überpflichtig sein, so daß Gott, falls die Sünde nicht eingetreten wäre, diese Leistung nicht gefordert hätte, noch hätte fordern können. Dagegen wäre es ja wohl möglich, daß Gott besagte Leistung nun nach der Sünde, eben als Genugtuung für die Sünde forderte, und daß somit die Abtragung dieser Leistung einen Akt des Gehorsams darstellte.

Der Grund, weshalb der hl. Anselm sich gegen die Annahme sträubt, das Lebensopfer Christi sei ein Akt des Gehorsams gewesen, muß demnach ein ganz anderer sein, wie wir noch weiter unten [3] sehen werden. Einstweilen genügt die Feststellung, daß er es nicht tut, um die Überpflichtigkeit des Lebensopfers Christi zu retten.

Eine andere Bemerkung glauben wir jedoch hier zu Anselms Ausführungen machen zu müssen. Nicht nur ist, nach Anselm, das Lebensopfer Christi eine an sich überpflichtige Leistung, sondern alles, was der Gottmensch an

[1] „ . . . si Adam moriturus non erat, si non peccasset, multo magis iste mortem pati non debebit, in quo peccatum esse non poterit, quia Deus erit.“ (II, 10.)

[2] Siehe oben S. 69. [3] Siehe weiter unten S. 134 ff.

Überpflichtigem darbringen kann, beschränkt sich auf dies Lebensopfer. „Wenn wir sagen, daß er (Christus) sich selbst Gott im Gehorsam dahingibt, so daß er durch beharrliche Erfüllung der Gerechtigkeit sich Gottes Willen unterwirft, so können wir noch nicht sagen, daß er Gott etwas gibt, was Gott von ihm nicht verlangen kann (exigat); denn jedes vernünftige Geschöpf ist Gott diesen Gehorsam schuldig.“ [1] — Und allerdings gilt dem hl. Anselm ja sonst kein sittlich guter Akt, auch der nur rätliche, als überpflichtig in dem für die Genugtuung in Betracht kommenden Sinne.[2]

Es ist jedoch bei dieser Auffassung schwer ersichtlich, wie das Lebensopfer als überpflichtig bezeichnet werden kann. Dieser Tod muß doch schließlich als die natürliche und physisch notwendige Folge irgendeines körperlichen Leidens betrachtet werden, dessen Ertragung materiell eins ist mit der Aufopferung des Lebens. Ein und derselbe physische Akt wäre demnach unter einer Hinsicht pflichtig gewesen, — als Ausübung der pflichtigen Gerechtigkeit, unter einer anderen nicht — als die Formalursache des nicht pflichtigerweise zu ertragenden Todes. Der Tod wäre überpflichtig gewesen in sich, pflichtig als die formale Wirkung des den Tod einleitenden Aktes. „Man kann auch sagen,“ meint der hl. Anselm selbst, „daß der Vater ihm zu sterben befohlen habe, indem er ihm das befahl, woraus der Tod erfolgte.“ [3]

Wenn also Anselm trotzdem die Darbringung des Lebensopfers, die ganz und gar eins ist mit dem sittlichen Akte, „unde incurrit mortem“, für überpflichtig erklärt, so muß er offenbar diese Überpflichtigkeit aus dem Ziele, aus der ratio finalis jenes Aktes herleiten. Christus braucht den (objektiven) Verlust des Lebens nicht zu tragen, Gott kann (an sich) von Christus das Ertragen dieses Verlustes nicht

---

[1] „Si dicimus, quia dabit seipsum ad obediendum Deo, ut perseveranter servando iusticiam subdat se voluntati eius, non erit hoc dare, quod Deus ab illo non exigat ex debito; omnis enim rationalis creatura debet hanc obedientiam Deo.“ (II, 11.)

[2] Vgl. oben S. 107 ff.

[3] „Potest etiam dici, quia praecepit illi pater mori cum hoc praecepit, unde incurrit mortem.“ (I, 9.)

fordern, und deshalb ist auch der sittlich gute Akt, der diesen Verlust formal einleitet, die aktive Annahme dieses Verlustes, ebenso überpflichtig wie der Verlust selbst.

Überhaupt ist ja hier für die spätere Theologie jede Schwierigkeit schon dadurch gewichen, daß ihr alle Handlungen, bezüglich deren kein Gebot vorliegt, soweit sie nur sittlich gut sind, als überpflichtig in dem für die Genugtuung in Betracht kommenden Sinne gelten.

Die erste Bedingung des Genugtuungswerkes, die Überpflichtigkeit, ist demnach in Christi Lebensopfer gegeben. Es wird jetzt noch nachzuweisen sein, daß die in diesem Lebensopfer liegende Ehrung die durch die Sünde geraubte Ehre an Wert übertrifft. Das tut Anselm in den Kapiteln 14 und 15 des zweiten Buches. „Nun bitte ich, mich darüber zu belehren, wie sein Tod die Zahl und die Größe aller Sünden überwiegt“,[1] sagt Boso.

Anselms Argument ist nur die Fortsetzung desjenigen, welches er früher (I, 21) angewandt hatte, um die Unfähigkeit des Ersatzes seitens des Menschen zu erweisen. Auch um die ganze Welt vom sicheren Untergange zu retten, so sind wir dort belehrt worden, dürfte man nicht die geringste Todsünde begehen: also wäre für die Sünde ein Ersatz notwendig, der an Wert die wirkliche, wie auch alle möglichen Welten, noch überträfe. Christi Leben aber ist, wie Anselm nunmehr seinen Gedankengang fortsetzt, tatsächlich wertvoller als alle nur möglichen Welten. Die Zerstörung dieses Lebens wäre ja eine größere Sünde als alle anderen Sünden zusammengenommen, eben weil der Gegenstand dieser Sünde in der Person Christi selbst sich befindet, während alle anderen ihren Gegenstand außerhalb derselben haben. Deshalb muß nun aber auch die Darbringung dieses Gutes an sachlich zu schätzendem Wert alle Ehre weit überwiegen, die Gott durch alle möglichen Sünden geraubt wird. „Wenn jedes Gut in dem Maße gut ist, als seine Zerstörung (sittlich) schlecht ist, so ist es (das Leben Christi) unvergleichlich

[1] „Nunc rogo ut doceas me, quomodo mors eius praevaleat numero et magnitudini peccatorum omnium . . .“ (II, 14.)

wertvoller, als die Sünden schlecht sind, die von seiner Zerstörung (an sittlicher Schlechtigkeit) unermeßlich übertroffen werden."[1] Wir haben also hier das gleiche Argument wie früher. Leider kann deshalb auch unsere Kritik nicht anders ausfallen als damals.[2] Daß die Tötung des Gottmenschen absolut die größte Sünde sei, diesen Satz wollen wir einmal unbesehen annehmen. Aber ist es deshalb auch schon wahr, daß die Darbringung dieses Lebens den vollen Ersatz bietet für alle Sünden? Es scheint allerdings: Wenn die Zerstörung dieses Gutes eine größere Sünde ist als alle anderen Sünden zusammen, so muß die aus der Darbringung dieses Gutes erwachsende Ehre größer sein als die durch alle Sünden zusammengenommen geraubte Ehre.

Nur vergessen wir hierbei, daß nicht die ganze sittliche Güte, die in dem Akte der Darbringung von Christi Lebensopfer enthalten ist, als Ersatz der durch die Sünde geraubten Ehre in Betracht kommt, sondern nur das, was wir früher[3] die materielle Ehrung nannten. In seiner wesentlichen Regung der Selbstunterordnung unter irgendein höchstes Ziel muß der Wille des vernünftigen Geschöpfes ja schon an sich auf Gott gerichtet sein. Die formelle Huldigung also der Selbstunterordnung, die in der Darbringung des Lebens Christi zutage tritt, wie sittlich vollkommen sie auch sei, kommt als genugtuend gar nicht in Betracht, da diese Huldigung gar nicht überpflichtig ist. Überpflichtig ist nur der positive Willensakt als materielles Element dieser formellen Ehrung, welche jenen an sich indifferenten Willensakt an ihrer eigenen Sittlichkeit teilnehmen läßt.[4] Deshalb, weil Anselm für die formelle Entehrung der Sünde keinen gleichartigen Ersatz fand, hatte er ja einen Mehrersatz an materieller Ehre gesucht. Was wir aber damals in abstracto sagten, das können wir hier, wo wir vor den konkreten Fall gestellt werden, nur wiederholen. Wenn wir in der Dar-

[1] „Si omne bonum tam bonum est quam mala est eius destructio, plus est bonum incomparabiliter quam sint ea peccata mala, quae sine aestimatione superat eius interemptio." (II, 14.)

[2] Siehe oben S. 79. [3] S. 72 ff.

[4] S. 75 ff.

bringung des Lebensopfers Christi die huldigende Regung des sich selbst aufopfernden Willens als genugtuend nicht miteinschließen, so kann die Darbringung selbst dieses Gutes nie und nimmer für die kleinste Todsünde genugtun. Denn auch die kleinste Todsünde enthält außer der materiellen Entehrung auch eine formelle, die von vollständig anderer, höherer Art ist.[1] Wäre also auch die materielle Ehrung, die in der Darbringung des Lebens Christi enthalten ist, weit höher zu bewerten als die materielle Unehre aller Sünden zusammengenommen, wir hätten so lange noch keine adäquate Genugtuung für die Sünde, als nicht auch ein gleichartiger Ersatz für die formelle Entehrung der Sünde erbracht wäre.

Wir sagten schon früher,[2] daß wir hier im Anselmschen System eine Lücke sehen, die wir nicht für unausfüllbar halten.

Unsere Auffassung wäre diese. Ein wahrer Ersatz für die Sünde könnte nur dadurch geleistet werden, daß die menschliche Natur in einer persönlichen Weise Gott untergeordnet wäre, ohne daß eine Verpflichtung zu dieser Unterordnung, an sich und von der Sünde abgesehen, vorläge. Nun ist es ja allerdings unmöglich, daß die persönliche Unterordnung, durch welche eine geschaffene endliche Person ihre eigene Natur, mit und in welcher allein sie ja subsistiert, auf Gott hinwendet und Gott unterordnet, jemals in irgendeiner Auffassung überpflichtig wäre. Wohl aber könnte man

[1] Nach dem, was wir oben (S. 74 ff.) über die Begriffe der formellen und der materiellen Ehrung resp. Entehrung gesagt haben, wird ein Mißverständnis wohl ausgeschlossen sein. Nach dem dort Gesagten ist auch bei der sachlichen Ehrung das ehrende Subjekt die Person. Indem diese aber sich selber Gott darbringt, sich seinem Willen unterordnend — und das macht das Wesen, das formelle Element jedes sittlich guten Aktes aus —, bedient sie sich notwendig eines außerpersönlichen Elementes, der freien, im Gegensatz zur notwendig-strebenden, Willenstätigkeit. Letztere erscheint demnach als das zwar notwendige, aber nur materielle Element des sittlich-guten Aktes, und insofern sie als Ausdruck der formellen Huldigung an der sittlichen Güte dieser selbst teilnimmt, nennen wir sie die materielle oder sachliche Ehrung des sittlich-guten Aktes.

[2] Siehe oben S. 79.

vielleicht von einer Überpflichtigkeit sprechen, wenn eine Person, die schon in einer anderen Natur subsistiert, in welcher sie auf Gott hingewendet ist, die menschliche Natur erfaßte, um nun auch in dieser menschlichen Natur sich auf Gott zu beziehen.

Wenn nämlich die so geeinte menschliche Natur sich auf Gott als ihr letztes Ziel hinrichtete, so würde nicht nur der etwaige auf die Kreatur gerichtete Willensakt, durch den sie aus dieser Grundrichtung heraus sich betätigte, also die materielle von ihr Gott dargebrachte Ehrung, überpflichtig sein, sondern auch ihre Selbstbestimmung auf Gott, also ihre formelle Ehrung.

Allerdings würde ja, sobald einmal jene Person in der geschaffenen menschlichen Natur subsistiert, auch zu der besagten persönlichen Unterordnung der menschlichen Natur einfache Verpflichtung vorliegen. Nehmen wir aber an, daß die Erfassung der menschlichen Natur seitens jener Person eine vollständig freie und selbstherrliche ist, so darf und muß diese persönliche Unterordnung unter Gott, insofern sie durch jene Annahme der menschlichen Natur bezweckt und herbeigeführt wurde, zugleich mit dieser Annahme selbst, von der sie real gar nicht verschieden ist, trotzdem eine freie und überpflichtige genannt werden.

Freilich wird man die Möglichkeit bestreiten, daß überhaupt eine geschaffene, endliche Person in zwei Naturen zugleich subsistiere, geschweige denn selbstherrlich die menschliche Natur annehmen und ablegen könne. Aber deshalb verweisen wir ja eben auf den Gottmenschen, der allein dies vermochte, und ohne den deshalb eine vollkommene Genugtuung für die Sünde unmöglich war.

Wir suchen demnach unsere Erklärung durchaus nicht formell darin, daß die Person in Christus, weil an sich göttlich und unabhängig, auch als in der menschlichen Natur subsistierend Gott nicht untergeordnet genannt werden könne.[1] Vielmehr würde unsere Erklärung auch

[1] Denn wie unabhängig diese göttliche Person auch an sich sei, sofern sie in der geschaffenen menschlichen Natur subsistiert, können wir ihr die von vielen zugesprochene Unabhängigkeit nicht zuerkennen,

dann noch Geltung haben, wenn eine andere, endliche Person in selbstherrlicher Weise die menschliche Natur erfaßte, um auch in ihr zu subsistieren. Erscheint es nun schon unmöglich, daß überhaupt eine endliche Person in einer anderen als der eigenen Natur subsistiere, so ist ein selbstherrliches Erfassen einer anderen Natur evidentermaßen nur bei Gott möglich.

In ihm, dem Gottmenschen, war allerdings nur die eine Person des Verbums, und diese war durch ihre göttliche Natur wesentlich auf Gott bezogen. Doch auch die menschliche Natur wurde in Kraft der zugleich in ihr subsistierenden göttlichen Person in durchaus persönlicher Weise auf Gott bezogen. In dem einen Subjekte Christus kann man deshalb in durchaus korrekter Weise von einer Verdoppelung der persönlichen Beziehungen auf Gott gemäß der Zweizahl der Naturen reden.[1] Alles Gewicht liegt in dieser Erklärung auf der von Christus selbst so sehr hervorgehobenen[2] Freiwilligkeit und Selbstbestimmung in der Annahme, im Tragen und Ablegen der menschlichen Natur, eine Selbstbestimmungsfähigkeit, deren Träger der konkrete Christus, nicht aber einfach die Gottheit war. Denn unter dieser Voraussetzung muß ja eigentlich jeder Augenblick des Weitertragens der menschlichen Natur seitens der göttlichen Person eine virtuelle Neuaufnahme dieser Natur genannt werden und kommt somit einer immer erneuten überpflichtigen persönlichen Unterordnung der menschlichen Natur unter Gott gleich, weil eben das Tragen der menschlichen Natur von Christus in jedem Augenblick selbstherrlich aufgehoben werden konnte.[3]

---

nach welcher ihr satisfaktorisches Werk, als nicht unter dem dominium Gottes stehend, secundum rigorem iustitiae geleistet worden sei. Vgl. Billot, De Verbo Incarnato.[4] Romae 1904. p. 480; dagegen Franzelin, De Verbo Incarn. Romae 1869. p. 498; desgl. Billuart, Cursus theol. univers. t. III. de Incarn. diss. XIX. art. 7. edit. Wirceb. p. 251; siehe auch Scheeben, Dogmatik. Bd. 3. n. 1324 gegen Ende.

[1] Vgl. Scheeben, Dogmatik. Bd. 3. n. 1306.

[2] Joh. 10, 17. 18. [3] Siehe aber weiter unten § 16.

Sechster Abschnitt.

Der Genugtuungstod Christi und die Forderungen der Vernunft.

„Wie auch Christus uns geliebt und sich für uns als Gabe und Opfer hingegeben hat, Gott zum lieblichen Geruche."
Eph. 5, 2.

Hiermit könnte die Anselmsche Theorie eigentlich als abgeschlossen erscheinen. Der hl. Anselm hat einen vernünftigen Zusammenhang zwischen unserem Erlösungsbedürfnis und der Wirksamkeit des Lebensopfers Christi nachgewiesen: die Genugtuung für unsere Sünden, die Gott kraft des ursprünglichen Beseligungsdekretes fordern mußte, verlangte das Lebensopfer Christi als notwendiges Mittel.

Diese Antwort muß aber noch ergänzt werden durch Erörterung der Frage, wie denn die konkrete Todesart Christi tatsächlich Beziehung nahm auf den Zweck der Genugtuung für unsere Sünden. Und zwar um so mehr bedarf diese Frage der Erörterung, als von Anfang an der Widerspruch der Gegner Anselms sich auf diesen Punkt konzentriert hatte.

„Wenn ihr sagt," so argumentierten die Gegner, „daß Gott dies alles nicht durch einfachen Willensakt bewirken konnte, er, von dem ihr doch saget, daß er alles durch einfachen Willensakt erschaffen habe, so widersprecht ihr euch selbst, weil ihr ihn dann als machtlos hinstellt. Oder aber wenn ihr zugebt, daß er es wohl konnte, aber nur auf diese Art tun wollte: wie könnt ihr dann noch den als weise hinstellen wollen, von dem ihr behauptet, daß er ohne jeden

Grund ein so ungebührliches Leiden gewollt habe?“[1] Darauf hat der hl. Anselmus geantwortet, daß Christi leidenvoller Tod allerdings notwendig gewesen sei unter der tatsächlich zu machenden Voraussetzung eines unabänderlichen Urbeseligungsdekretes. Insofern aber dies Leiden als Folge der freien Bestimmung des Urbeseligungsdekretes selbst als eine frei gewollte Bestimmung Gottes bezeichnet werden müsse, schließe es dennoch keinen Widerspruch gegen Gottes Weisheit ein, weil dies Leiden tatsächlich keine Unziemlichkeit enthalte.[2] „Welchen Widerspruch siehst du denn darin, daß Gott das gewollt habe, was wir inbetreff seiner (Christi) Menschwerdung glauben?“ — Nachdem nun die Notwendigkeit des Todes Christi im Laufe der ganzen Diskussion aufs eingehendste besprochen worden ist, muß jetzt noch die Widerspruchslosigkeit der Anselmischen Theorie nachgewiesen werden.

Diese Ergänzung zu seiner Genugtuungslehre wird nun in dem letzten, u. E. sehr wichtigen Teile des Werkchens „C. D. h.“ geboten, in den Kap. II, 18 und den folgenden.

Vorbereitet allerdings waren diese Erwägungen durch manche im ganzen Werke zerstreute Bemerkungen.

§ 12.

Der Gehorsamscharakter im Tode Christi und die Verdienstlichkeit.

Bei Erörterung der Bedingung, daß das Genugtuungswerk ex alias indebitis sei,[3] machten wir schon darauf auf-

[1] „. . . si dicitis, quia Deus haec omnia facere non potuit solo iussu, quem cuncta creasse iubendo dicitis, repugnatis vobismetipsis, quia impotentem illum facitis. Aut si fatemini, quia potuit, sed non voluit nisi hoc modo: quomodo sapientem illum potestis ostendere, quem sine ulla ratione tam indecentia velle pati asseritis?“ (I, 6.)

[2] „voluntas namque Dei nunquam est irrationabilis. Boso: Verum est, si constat Deum id velle unde agitur; nequaquam enim acquiescunt multi Deum aliquid velle, si ratio repugnare videtur. Anselm.: Quid tibi repugnare videtur rationi, cum Deum ea voluisse fatemur, quae de eius incarnatione credimus?“ (I, 8.)

[3] Siehe oben S. 69 und S. 121.

merksam, daß Anselm den eigentlichen Gehorsamscharakter des Leidens Christi nicht zu dem Zwecke ablehne, um die Überpflichtigkeit dieses Genugtuungswerkes behaupten zu können. Merkwürdigerweise wird dieser Punkt gewöhnlich übersehen. Man glaubt, Anselm lehne den Gehorsam Christi nur ab, um die Überpflichtigkeit von dessen Genugtuungswerk zu retten. Dann allerdings muß man die These Anselms, daß Christus kein Gebot hatte zu sterben, als den Angelpunkt bezeichnen, um den sich die ganze Theorie Anselms dreht. „Ohne Widerspruch kann die Annahme, daß Christi Tod ein freiwilliger in dem Sinne gewesen sei, daß er ihn auch hätte lassen können, nicht durchgeführt werden, und doch kommt, wie Anselm wohl wußte, bei seiner Theorie alles auf diesen Punkt an.“ [1]

Wir geben nun gerne zu, daß der hl. Anselm den Gehorsamscharakter des Leidenstodes Christi mit allen Mitteln ablehnt und deshalb diese Frage zweifellos als eine wichtige für den Zweck seiner Arbeit im allgemeinen ansah; wir leugnen aber entschieden, daß Anselms Genugtuungstheorie wesentlich an diesem Punkte hängt.

Ihm galt die Überpflichtigkeit, die das Genugtuungswerk erheischte, dadurch gewahrt, daß Gott das betreffende Werk, an sich und von der Sünde, d. h. also vom Zwecke der Tilgung derselben, abgesehen, nicht fordern konnte. Dadurch, daß Gott dies Leiden eben in Anbetracht der Sünde und zum Zweck ihrer Tilgung von Christus verlangt hätte, wäre die Überpflichtigkeit des Werkes gar nicht gefährdet gewesen. Tatsächlich denkt man denn auch bei jener Auffassung Anselms weniger an die Überpflichtigkeit als solche des Werkes Christi, als vielmehr an die Freiwilligkeit dieses Werkes, wie aus dem oben angeführten Texte Harnacks ersichtlich ist. Was dabei unwillkürlich leitet, das ist zweifellos die Frage nach der Verdienstlichkeit des Werkes Christi. Weil die Verdienstlichkeit eine Freiheit von jeder inneren und äußeren Notwendigkeit zu erheischen scheint, und weil

[1] Harnack a. a. O. S. 371.

anderseits bei Christus[1] eine innere Notwendigkeit bezüglich all jener Werke vorzuliegen scheint, die ihm befohlen sind, so sehen die Theologen mit Recht eine große Schwierigkeit, vielfach sogar einen direkten Widerspruch, in der Vereinbarung des Gehorsams Christi mit seiner Verdienstlichkeit.[2]

Es wäre aber ein Irrtum, anzunehmen, Anselm habe dieser Schwierigkeit ausweichen wollen, indem er einfach den Gehorsamscharakter des Leidens Christi ablehnte. Denn erstens darf man wohl zweifeln, ob dem hl. Anselm die Frage nach den verschiedenen Arten des Wissens in Christus und nach dem Verhältnis zwischen seinem Wissen und der Freiheit in der Form bekannt war, wie diese Fragen in der Blütezeit der Scholastik oder sogar erst viel später unter dem Einflusse der Streitigkeiten über die gratia efficax behandelt wurden.[3]

Zudem aber würde Anselm, falls ihm die genaue Fragestellung der Späteren bekannt gewesen wäre, kaum zu ihrer Umgehung den Gehorsamscharakter des Todes Christi in Abrede gestellt haben. Nach den gelegentlich im Laufe der Diskussion mit Boso entwickelten Prinzipien würde sich nämlich nach dem hl. Anselm die Verdienstlichkeit des Werkes Christi sehr wohl mit einer gewissen inneren Notwendigkeit vereinbaren lassen.

---

[1] Wegen der visio beatifica.

[2] Vgl. dazu Dörholt a. a. O. S. 140 ff.; Scheeben a. a. O. n. 1014 ff.; dagegen Billot, De Verbo Incarn. p. 302 ff.

[3] Im Kapitel II, 13 wird eigens über das Wissen Christi gesprochen. Es findet sich aber nicht die leiseste Andeutung einer etwaigen Schwierigkeit inbezug auf die Freiheit oder die Verdienstlichkeit darin. Christus als Gott muß einfach alles wissen: Quid dubitas de Deo, utrum sit omnia sciens? Freilich macht Anselm eine Unterscheidung zwischen dem Menschen Christus und Gott, um nach dem menschlichen Wissen Christi zu fragen, wie das ja schon zu allen Zeiten von den Vätern und Kirchenlehrern geschehen war. (Vgl. Kleutgen a. a. O. S. 244 ff.) Jedoch auf eine genaue Unterscheidung und Abgrenzung von scientia acquisita, scientia infusa, visio beatifica geht er nicht ein. Er begnügt sich damit festzustellen, daß Unwissenheit, als zu nichts nützlich, ja sogar in vielem schädlich, in Christus nicht sein konnte. Er habe also alles Wissen besessen, obgleich er es nicht öffentlich im Verkehr mit den Menschen gezeigt habe.

Der Beweis für letztere Behauptung liegt in den II, 10 entwickelten Gedanken über Freiheit und Verdienstlichkeit, nach welchen Christus auch da verdienstlich gehandelt haben soll, wo er die Handlung nicht habe unterlassen können. Der hl. Anselm hatte gesagt, die Macht zu lügen habe dem Gottmenschen keineswegs gefehlt, aber infolge der Unwandelbarkeit seines Willens, der sich nie vom Sittlich-Guten zu entfernen vermöge, könne er eben nicht lügen wollen. Boso: „Wenn er nicht sündigen konnte, wie du sagst, daß er es nicht habe wollen können, so wird er aus Notwendigkeit die Gerechtigkeit ausüben, weshalb er nicht aus freier Willenswahl gerecht ist. Welche Gunst wird ihm dann aber für seine Gerechtigkeit werden? Denn wir pflegen zu sagen, deshalb habe Gott den Engeln und den Menschen die Wahlfreiheit zum Sündigen gegeben, damit sie dadurch Gunst und Lob verdienten, daß sie die Gerechtigkeit, die sie verlassen konnten, in freier Willenstätigkeit beobachteten, während ihnen beides nicht zukäme, wenn sie aus innerem Zwang gerecht wären. Anselm: Aber sind denn die Engel, die doch jetzt nicht sündigen können, nicht lobenswert? Boso: Sie sind es, weil sie, daß sie es jetzt nicht können, dadurch verdient haben, daß sie konnten und nicht wollten. Anselm: Was sagst du von Gott, der nicht sündigen kann und dies doch nicht dadurch verdient hat, daß er von einer etwaigen Macht zu sündigen keinen Gebrauch gemacht hätte? Muß der nicht gelobt werden für seine Gerechtigkeit? Boso: Hier wünsche ich deine Antwort; denn sage ich, er sei nicht zu loben, so weiß ich, daß das eine Lüge ist; sage ich aber, er sei zu loben, so fürchte ich, mein von den Engeln hergenommenes Argument zu entkräften. Anselm: Die Engel sind nicht deshalb wegen ihrer Gerechtigkeit zu loben, weil sie sündigen konnten (und nicht gewollt haben), sondern weil sie dadurch (nämlich durch das einmalige freie Nicht-Sündigen) gewissermaßen aus sich haben, daß sie nicht sündigen können, worin sie in etwa Gott gleich sind, der alles, was immer er hat, aus sich hat. . . . Da der Engel die Gerechtigkeit ablegen konnte und es nicht tat, . . . so läßt sich ganz richtig sagen, er habe sich selbst die Gerechtigkeit

gegeben. . . . So hat er aus sich die Gerechtigkeit, weil das Geschöpf dieselbe nicht anders aus sich haben kann, und deshalb ist er wegen seiner Gerechtigkeit zu loben, und er ist nicht aus (innerer) Notwendigkeit, sondern mit Freiheit gerecht, da man uneigentlich von Notwendigkeit spricht, wo weder Zwang noch Hinderung vorliegt. Deshalb — ist Gott am meisten zu loben wegen der Güter, die er hat und besitzt, nicht aus irgendwelcher Notwendigkeit, sondern aus der ihm eigenen ewigen Unveränderlichkeit. So auch ist dieser Mensch (Christus), der eins ist mit Gott, nicht aus Notwendigkeit, sondern mit Freiheit und aus sich selbst gerecht und deshalb lobenswert."[1] — Ob der hl. Anselm den Engeln auch für ihr jetziges sittliches Wirken ein eigentliches Verdienst zuschreibt, müssen wir dahingestellt sein lassen.[2] Das eine aber geht aus dieser Stelle klar hervor, daß er nämlich eine innere Notwendigkeit, von der Gerechtigkeit nicht abzuweichen, bei Christus zugibt und trotzdem dessen Handlungen Verdienstlichkeit zuschreibt.

Denn die ganze Erörterung war ja veranlaßt durch Bosos Bedenken, aus dem früher Erörterten (der Unmöglichkeit zu sündigen) ergebe sich, daß Christus nicht „laudandus" sei, daß „nulla gratia ei debetur". Woher aber dieses Bedenken? Und weshalb muß es beseitigt werden? Nun, weil Christi Verdienstlichkeit im Handeln für Anselms Theorie eine Lebensfrage war. Ob Christi Handlungen sittlich gut waren, das kam nicht direkt in Betracht, sondern nur ihre Verdienstlichkeit.

---

[1] Boso: „Quae igitur gracia illi (Christo) pro iustitia sua debebitur? . . . improprie dicitur necessitas, ubi nec coactio ulla est, nec prohibitio . . . Sic ergo homo ille qui idem ipse Deus erit, quoniam omne bonum quod ipse habebit a se habebit, non necessitate, sed libertate et a se iustus et ideo laudandus erit." (II, 10.)

[2] Aus seinen Worten geht dies nicht mit Sicherheit hervor. Wenigstens möchten wir die Ausdrücke laudandus, gratiam habere, gratia debetur an sich als allgemeine Bezeichnungen für die sittliche Güte der betreffenden Handlungen betrachten, die dann je nach dem Subjekt der Handlungen ein Verdienst mitbezeichnen sollen oder nicht.

Wir sehen also: Prinzipiell ist für Anselm die zur Verdienstlichkeit notwendige Wahlfreiheit gewahrt, wenn die libertas a coactione da ist, die libertas a necessitate fordert er nicht, „quia improprie dicitur necessitas, ubi nec coactio ulla est, nec prohibitio“[1] (II, 10.) Wenn also Anselm trotzdem sich so sehr gegen den Gehorsamscharakter des Todes Christi sträubt, der doch anscheinend ganz ausdrücklich[2] in der Hl. Schrift gelehrt wird, so kann der Grund nicht der sein, die Freiheit und damit die Verdienstlichkeit des Lebensopfers Christi zu verteidigen.

§ 13.

Der Gehorsamscharakter im Tode Christi und Gottes Gerechtigkeit.

Den wahren Grund, weshalb Anselm den Gehorsamscharakter im Tode Christi verwirft, finden wir in dem Bestreben, den aus dem unabänderlich bestimmten Ziele des Menschen als notwendig erkannten Tod des Gottmenschen auch als sittlich einwandfrei inbezug auf Gottes Zulassung zu erweisen. Den Kern der hierher gehörigen Erörterungen finden wir in dem Kapitel II, 18, welches die Überschrift trägt: „Wie das Leben Christi Gott für die Sünden der Menschen dargebracht werde, und inwiefern Christus habe sterben müssen und auch nicht müssen“.[3]

---

[1] Diese tatsächliche Feststellung von Anselms Auffassung muß uns hier genügen: ein kritisches Urteil über diese Prinzipien würde ein besonderes, eingehendes Studium erfordern, welches nicht im Rahmen unserer Arbeit liegt.

[2] Harnack (a. a. O. S. 369) spricht diesbezüglich bei Anselm von einem Attentat an dem Evangelium. Das halten wir für eine sehr starke Ausdrucksweise. Wir wollen aber zugeben, ohne uns über die noch immer kontrovertierte Frage selbst zu äußern, daß gerade die Menge der Auslegungen, die Anselm von den einzelnen in Frage kommenden Texten der Hl. Schrift bietet (I, 8—10), nicht den Eindruck voller Sicherheit hervorruft. Daß Anselm nun trotz dieser exegetischen Schwierigkeiten so hartnäckig an seiner These festhält, das dürfte wohl für unsere Auffassung sprechen, daß er ein ganz besonderes, von der für ihn gar nicht gefährdeten Verdienstlichkeit verschiedenes Motiv hierzu hatte.

[3] „Quomodo vita Christi solvatur Deo pro peccatis hominum, et quomodo debuit Christus et non debuit pati.“

Wenn man aufmerksam die verschiedenen Kommentare zu Anselms Schrift „C. D. h." liest, so gewinnt man den Eindruck, daß die meisten Ausleger so ziemlich gar nichts mit diesem Kapitel II, 18 und den folgenden anzufangen wissen. Sie[1] begnügen sich im allgemeinen, nach Anselm zu referieren, Christus habe das Werk, welches schon früher als notwendig erkannt war, auch tatsächlich vollbracht; indem er sich von den Juden für die Gerechtigkeit töten ließ, habe er das für die Menschheit verlangte Genugtuungswerk geleistet. Dieser Gedanke aber erscheint so einfach und so selbstverständlich nach den früheren Ausführungen Anselms, daß ein ganzes Kapitel, besonders ein so langes wie II, 18, dafür jedenfalls zuviel ist. Übrigens kann in diesem Gedanken nicht der Kern der Ausführungen dieses Kapitels liegen, weil wir in dem Falle keine Antwort auf Bosos letzte Frage vor uns hätten. „Jetzt bleibt nur noch übrig zu zeigen," so hatte Boso am Schlusse von II, 17 gesagt, „wie Christi Leben Gott für die Sünden der Menschen gegeben wird."[2] Kap. II, 18. „Anselm: Wenn Christus seine Tötung um der Gerechtigkeit[3] willen gestattete, gab er dann sein Leben nicht zur Ehre Gottes? Boso: Wenn ich zu verstehen vermag, woran ich nicht zweifle, wenn ich es auch noch nicht einsehe, wie er dies vernünftigerweise getan habe, da er doch die Gerechtigkeit unentwegt beobachten und doch das Leben ewig bewahren konnte, so muß ich zugeben, daß er allerdings freiwillig zu Gottes Ehren etwas gegeben habe, womit alles Außergöttliche gar nicht verglichen werden kann."[4] Eine merkwürdige Wendung. Also Boso, dem Anselm so ein-

[1] Vgl. Funke a. a. O. S. 86; Rivière a. a. O. p. 302.

[2] „Restat ergo nunc ostendere, quomodo illa (vita Christi) solvatur Deo pro peccatis hominum." (II, 17.)

[3] D. i. um die Tugend in hohem Grade auszuüben; um, wie Anselm sofort erklärt, uns ein heroisches Beispiel von Starkmut zu geben.

[4] „Si propter iustitiam se permisit occidi, nonne ad honorem Dei vitam suam dedit? Boso: Si possum intellegere quod non dubito, quamvis non videam quomodo rationabiliter fecerit, cum et iustitiam indeclinabiliter et vitam suam aeternaliter servare potuerit, fatebor illum tale quid sponte dedisse Deo ad honorem illius, cui quidquid Deum non est comparari non potest." (II, 18.)

gehend erklärt hat, daß Christi Leben tatsächlich geeignet und übergenügend sei, unsere Sündenschuld zu ersetzen, fragt ausdrücklich, wie dies Leben denn Gott dargeboten werde! Verstand es sich denn nicht von selbst, daß dies durch die Zulassung seiner Tötung, wie das Evangelium dies berichtet, geschehen sei? Gewiß war das selbstverständlich; aber Bosos Frage war eben eine ganz andere. Er wünscht zu wissen, wie diese Tötung, deren Frucht und Erfolg unsere Genugtuung ist, zu diesem ihrem Zwecke vernünftigerweise sowohl von seiten Gottes als von seiten Christi selbst habe zugelassen werden können. An diesen Sinn der Frage hält sich deshalb auch Anselms Antwort: Christus ist in den Tod gegangen wegen der Gerechtigkeit (propter iustitiam); dieses sein Tun war ein Akt der Gottesehrung — deren Lohn unsere Befreiung von der Sünde sein mußte.

Anselms weitere Antwort werden wir nachher eingehender erwägen müssen. Schon jetzt aber muß uns auffallen, daß er von seiten Christi nur das Motiv der Beobachtung der Gerechtigkeit, nicht das der Genugtuung erwähnt. Christus läßt sich töten, um die Gerechtigkeit auf die höchste Weise zu beobachten, von einem Motiv der Genugtuung ist keine Rede.

Wie ist das zu erklären? — Die Frage vom Gehorsamstode Christi war zuerst im 8. Kapitel des ersten Buches besprochen worden. In diesem Kapitel gibt Boso zu, daß das Leiden Christi noch kein Leiden der Gottheit darstelle und somit noch keinen Widerspruch enthalte; jedoch müsse es als ungerecht und unvernünftig erscheinen, daß Gott diesen seinen geliebten Sohn so behandelt oder wenigstens eine solche Behandlung zugelassen habe. „Denn ist das etwa Gerechtigkeit, den gerechtesten Menschen dem Tode zu überliefern für den Sünder? Welcher Mensch, wenn er den Unschuldigen verurteilte, um den Schuldigen zu befreien, würde nicht selbst verurteilenswert zu nennen sein? . . . Wenn Gott die Sünder nicht anders retten konnte, als indem er den Gerechten verurteilte, wo bleibt dann seine Allmacht? Wenn er es aber konnte und

nicht wollte, wie läßt sich dann seine Weisheit und Gerechtigkeit verteidigen?“[1] Es handelt sich also hier darum, den Vorwurf der Unziemlichkeit gegen die Zulassung des Todes Christi abzuwenden, der schon im Anfang dieses Kapitels I, 8 zur Sprache gekommen war.[2] Hören wir also die Antwort Anselms. „Es ist nicht wahr, wie du zu verstehen scheinst, daß Gott Vater jenen Menschen so behandelt oder den Unschuldigen für den Schuldigen dahingegeben hat. Denn er hat ihn nicht gegen seinen Willen gezwungen, in den Tod zu gehen, oder seine Tötung zugelassen, sondern jener hat selbst freiwillig den Tod erduldet, um so die Menschen zu retten.“[3] Wir können den ersten Satz nur so verstehen, daß — nach Anselm — Gott Christus durchaus nicht den Befehl gegeben hatte zu sterben, um so die Menschheit befreien zu können. Christus konnte mit der Erduldung seines Todes diesen Zweck verbinden; aber wenn für Gott die Tötung des Unschuldigen als Mittel zu diesem Zwecke gewollt war, wenn er den Tod zu diesem Zwecke befahl, so „läßt sich seine Weisheit und seine Gerechtigkeit nicht verteidigen“.

Anders verhielte es sich, wenn der Tod Christi noch einen anderen vernünftigen, direkten Zweck gehabt hätte, so daß man nicht sagen könnte, Gott habe den Unschuldigen geopfert, um den Schuldigen zu befreien. Dieser andere Zweck würde es Christus ermöglichen, Gott in freier Weise sein Leben darzubringen. Das Verdienst aus dieser Darbringung, welches Christus bei Gott erwürbe, könnte dann allen Menschen in der Form der Nachlassung aller Sünden

[1] „Quae autem iniustitia est, hominem omnium iustissimum morti tradere pro peccatore? Quis homo, si innocentem dampnaret ut nocentem liberaret, dampnandus non iudicaretur? . . . si aliter peccatores salvare non potuit quam iustum dampnando, ubi est eius potentia? Si vero potuit sed noluit, quomodo defendemus sapientiam eius atque iustitiam?“ (I, 8.)

[2] Siehe oben S. 129.

[3] „Deus pater non, quemadmodum videris intellegere, hominem illum tractavit, aut innocentem pro nocente morti tradidit. Non enim eum invitum ad mortem ille coëgit, aut occidi permisit, sed idem ipse sponte sua mortem sustinuit, ut homines salvaret.“ (I, 8.)

(und der Erneuerung zum übernatürlichen Leben) ausbezahlt werden. Wohl tatsächlich, nicht aber formell wäre dann „der Unschuldige für den Schuldigen geopfert worden".

Dieser Gedanke ist es denn auch, auf den sich der Dialog zuspitzt. Christus, so hatte Anselm gesagt, sei freiwillig in den Tod gegangen, der Vater habe ihn nicht gezwungen. Es konnte scheinen, als wolle er damit nur den äußeren Zwang, nicht aber den Befehl ausschließen. „Aber auch wenn Christus nicht unfreiwillig litt," antwortet deshalb Boso, „insofern er nämlich dem Willen des Vaters zustimmte, gewissermaßen scheint er ihn dennoch, durch sein Gebot (nämlich), gezwungen zu haben."[1] Wir wissen schon,[2] inwiefern dieser hypothetische Befehl den Gottmenschen nur „gewissermaßen" zu sterben gezwungen hätte: bei dem mit unwandelbarer Bestimmtheit auf das Gute gerichteten Willen Christi könnte ja auch dann nur uneigentlich von einer Notwendigkeit, tatsächlich müßte von einer wahren, die Verdienstlichkeit nicht ausschließenden freien Tat gesprochen werden.

Doch auch diese Art schon, nur „gewissermaßen" zu zwingen, würde einer Forderung des Opfers eines Unschuldigen für den Schuldigen gleichkommen und scheint deshalb unvereinbar mit der Weisheit und der Gerechtigkeit Gottes.

Nicht die Verdienstlichkeit, — die hier überhaupt nicht erwähnt wird, sondern die Weisheit und Gerechtigkeit Gottes scheint gänzlich unvereinbar zu sein mit dem Befehle an Christus, sein Leben für die Schuldigen zu opfern.

Wie wird Anselm nun antworten? — Wird er vielleicht unterscheiden und behaupten, Gott habe Christus freilich zu sterben befohlen, aber nicht zum Zwecke der Genugtuung, sondern zu einem anderen Zwecke? — So wäre alles geordnet. Der Heiligen Schrift würde keine Gewalt angetan sein; die Gerechtigkeit und Weisheit Gottes wäre gerettet, die nicht den Unschuldigen für den Schuldigen opfert, aber den Dienst des Unschuldigen belohnt.

[1] „Etiam si non invitum, quoniam voluntati patris consensit, quodammodo tamen illum coëgisse videtur praecipiendo." (I, 8.)

[2] Siehe oben S. 132.

Leider war für Anselm diese Antwort nicht möglich. Denn wenn Gott den Tod zu was immer für einem Zweck forderte, so machte er damit ein Recht geltend auf die durch das Lebensopfer zu bringende Ehrung. Auf diese Ehrung aber hatte Gott — **nach Anselm**[1] — an sich kein Recht, weil Christus unsündlich war. Wenn Gott also trotzdem das Lebensopfer forderte, so mußte er diese Forderung begründen mit dem Rechte, welches er auf den schuldigen Ersatz für unsere Sünden hatte. Seine Forderung mit irgendeinem löblichen Zwecke motivieren, hieße in Wahrheit „ein Schattenspiel" treiben, da die einzige, eine Forderung begründende Motivierung die Befriedigung seines Anspruches an den Sünder sein könnte.

Deshalb gibt Anselm, ohne zu versuchen, Bosos Folgerungen abzuschwächen, das Fundament des Gehorsams einfach preis, soweit der Tod in Betracht kommt. „Wie mir scheint, unterscheidest du nicht recht, was er aus Gehorsam tat, und was er sich in der Ausübung dieses Gehorsams antun ließ, ohne daß der Gehorsam dies gefordert hätte. Boso: Das müßte mir allerdings klarer entwickelt werden. Anselm: Warum haben die Juden ihn zu Tode verfolgt? Boso: Wegen nichts anderem, als weil er durch sein Leben und sein Wort unentwegt an der Wahrheit und der Gerechtigkeit hielt. Anselm: Das aber fordert Gott doch, meine ich, von jedem vernünftigen Geschöpf, und das schuldet ihm das Geschöpf aus Gehorsam. Boso: Allerdings."[2] Ob Anselm hier das unbedingt Gebotene, im Gegensatz zum bloß Rätlichen, oder aber alles, was Gott fordert oder wenigstens fordern kann, im Gegensatz zum vollkommen Überpflichtigen im Auge hat, sei dahingestellt. Sicher ist, daß sich nach Anselm der

[1] Vgl. oben S. 49; S. 120 ff.

[2] „Ut mihi videtur, non bene discernis inter hoc quod fecit exigente obedientia, et quod sibi factum, quia servavit obedientiam, sustinuit non exigente obedientia. Boso: Necesse habeo, ut hoc apertius exponas. Anselm.: Cur persecuti sunt eum Iudaei usque ad mortem? Boso: Non ob aliud nisi quia veritatem et iustitiam vivendo et loquendo indeclinabiliter tenebat. Anselm.: Hoc puto quia Deus ab omni rationali creatura exigit, et hoc illa per obedientiam Deo debet. Boso: Sic nos fateri oportet." (I, 9.)

Tod Christi dem Gehorsamsbegriffe, auch in seiner weitesten Ausdehnung, entzieht, „denn wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, so könnte Gott das Lebensopfer von ihm nicht fordern. Gott hat also Christus nicht gezwungen, in den Tod zu gehen, ihn, in welchem keine Sünde war. . . . Daß er ihm den Befehl zu sterben gegeben habe, läßt sich insofern sagen, als er ihm das befohlen hat, was ihm den Tod zuzog.“[1] Ebenso sicher aber ist es, das dieser Gehorsam deshalb abgelehnt wird, weil sonst die Weisheit und Gerechtigkeit Gottes nicht verteidigt werden könnten. Denn eben weil Gott gar kein Recht hatte, dies Lebensopfer zu fordern, läge in dieser Forderung eine Grausamkeit. Nicht die Verdienstlichkeit des Lebensopfers Christi und damit die Möglichkeit unserer Befreiung, sondern die Weisheit und Gerechtigkeit Gottes und damit die Sittlichkeit dieses Erlösungsplanes stand für Anselm auf dem Spiele, wenn der Tod Christi irgendwie unter den Begriff des Gehorsams fiel.

Weil aber der Tod Christi von Gott auf keine Weise gefordert werden konnte, während wir anderseits der Frucht dieses Todes absolut bedurften und Gott denselben also auch in seinen unabänderlichen Beseligungsplan notwendig hatte aufnehmen müssen, so ist die Frage ganz berechtigt, wie Gott denn auf vernünftige Weise sein Ziel erreicht habe.

Denn wenn Gott weder an sich ein Recht auf dieses Lebensopfer hatte, noch auch ohne Grausamkeit den Tod des Unschuldigen für den Schuldigen verlangen konnte, so konnte Gottes Ziel im Weltenplane nur dadurch erreicht werden, daß Christus selbst in freier Weise sein Leben opferte. Dazu war aber eine vernünftige Motivierung nötig. Das einfache Ablegen des Lebens wäre ja an sich noch keine Gott wohlgefällige Handlung gewesen, die als Lösegeld für die Schuld der Menschheit hätte angesehen werden können, vielmehr war dazu ein vernünftiger, gottwohlgefälliger Beweggrund erforderlich. Nicht das einfache materielle Lebens-

[1] „Si non peccasset homo, non deberet ab eo Deus mortem exigere. Anselm.: Non ergo coëgit Deus Christum mori, in quo nullum fuit peccatum; . . . Potest etiam dici, quia praecepit illi pater mori cum hoc praecepit, unde incurrit mortem.“ (I, 9.)

opfer sollte und konnte Kaufpreis der Menschen werden, — das hätte in Gott Wohlgefallen am Blute des Unschuldigen, an der Bestrafung des Gerechten für den Ungerechten, vorausgesetzt — sondern das anderweitig schon vernünftig motivierte und darum Gott wohlgefällige Lebensopfer: durch diese Motivierung sollte es eben zum Prinzip des Verdienstes und dadurch zum formellen Lösepreis der Menschheit werden.

§ 14.

Der Tod Christi und der formelle Kaufpreis unserer Erlösung.

I.

Daß nicht die Hingabe des Lebens schlechthin, sondern die vernünftig motivierte Hingabe der formelle Lösepreis der Menschheit sei, hatte Anselm schon früher angedeutet im Kapitel I, 9, wo er auf Bosos Einwürfe sagt: Er (Christus) hat freiwillig den Tod ertragen, nicht aus Gehorsam, das Leben zu lassen, sondern aus Gehorsam, die Gerechtigkeit zu beobachten, die er so starkmütig beobachtet hat, daß daraus der Tod erfolgte.“ [1]

Hierauf kommt er nun am Schlusse des Buches, in dem Kapitel II, 18 zurück, indem er auf Bosos Frage, wie Christus denn vernünftigerweise sein Leben geopfert habe, antwortet: „Wenn er um der Gerechtigkeit willen erlaubt, daß ihm das Leben genommen werde, hat er dann nicht sein Leben zur Ehre Gottes gegeben?“

Damit ist denn Boso auch vollauf zufrieden. Wenn ihm das nur gezeigt wird, wie Christus vernünftigerweise um der Gerechtigkeit willen in den Tod gehen konnte, so begreift er sehr gut, wie ein solcher Tod unser Lösepreis werden konnte. Daher ist denn auch Anselms weitere Erklärung sehr einfach. „Verstehst du denn nicht, daß er durch die geduldige Übernahme der Beleidigungen und Schmähungen und des Kreuzestodes unter Verbrechern, was alles er wegen

[1] „Ipse sponte sustinuit mortem, non per obedientiam deserendi vitam, sed propter obedientiam servandi iustitiam, in qua tam fortiter perseveravit, ut inde mortem incurreret.“ (I, 9.)

der Gerechtigkeit ertrug, die er gehorsam erfüllte, den Menschen ein Beispiel gab, wegen keiner etwaigen Schwierigkeiten von der Gott schuldigen Gerechtigkeit sich zu trennen, ein Beispiel, das er durchaus nicht gegeben hätte, wenn er, wie er das gekonnt hätte, dem ihm aus diesem Grunde angetanen Tode ausgewichen wäre."[1] Bosos Schwierigkeit hatte darin bestanden, daß er glaubte, die Ausübung der Gerechtigkeit könne den Tod Christi nicht motivieren, „da er doch die Gerechtigkeit unentwegt hätte beobachten können und dabei das Leben ewig bewahren". Anselm hat nun gezeigt, daß Christus durch sein Lebensopfer die Gerechtigkeit auf eine viel vollkommenere Art ausüben konnte, indem er ein Beispiel der Starkmut gab, das er durch sein Leben nicht geben konnte. Dies hätte genügen können. Doch fügt Anselm hinzu, um so die Vernunftgemäßheit dieses Motivs besser zu zeigen, nur Christus sei imstande gewesen, ein solch heroisches Beispiel der Starkmut zu geben; denn wenn andere, wie etwa Johannes der Täufer, für Ausübung der Gerechtigkeit ein Leben hingegeben hatten, das Gott von ihnen fordern konnte und wirklich später oder früher von ihnen gefordert hätte, so gab hingegen Christus ein so kostbares Gut hin, obgleich er es immer hätte bewahren können, und somit gab er den Menschen ein viel wirksameres, ja ganz einziges Beispiel von Starkmut. — Damit ist Boso alles weitere klar. Durch diesen sittlich hohen Akt hat Christus großes Verdienst beim Vater erworben (II, 19). Dabei bedarf er einerseits für sich selbst gar keiner Gunst, während anderseits diejenigen, zu deren Gunsten (nämlich um ihnen das Beispiel der Starkmut zu geben)[2] er den Tod auf sich ge-

[1] „Annon intellegis, quia cum iniurias et contumelias et mortem crucis cum latronibus sibi, sicut supra diximus, propter iustitiam quam obedienter servabat, illatas benigna patientia sustinuit, exemplum dedit hominibus, quatenus propter nulla incommoda, quae sentire possunt, a iustitia quam Deo debent, declinent, quod minime dedisset, si secundum potentiam suam mortem pro tali causa illatam declinasset?" (II, 18.)

[2] „Welchen könnte er geziemender die Frucht und den Lohn seines Todes zuteilen als denjenigen, die zu retten er gekommen war, wie wir durch den Beweis der Wahrheit sind belehrt worden, und denen er durch seinen Tod das Beispiel des Todes für die Gerechtigkeit gegeben hatte?"

nommen hatte, gerade des Wertes dieses Aktes bedurft hätten, um für ihre Sündenschuld bezahlen zu können. Läßt sich da überhaupt noch zweifeln, daß dieser Wert durch Kommutierung zur Ausgleichung der Schuld von Christi Stammesgenossen verwandt werde, soviel ihrer die Bedingungen dieser Kommutierung rechtmäßig erfüllen? Daß Christus diese Kommutierung wünscht, ist ganz selbstverständlich, — „die Menschen würden ihm ja nutzlos nachfolgen, wenn sie an seinem Verdienst nicht teilnähmen".[1] Der Vater aber müßte, falls er unmöglicherweise nicht wollte, aus Gerechtigkeit den Preis annehmen.[2]

„Quibus convenientius fructum et retributionem suae mortis adtribuet quam illis, propter quos salvandos, sicut ratio veritatis nos docuit, hominem se fecit, et quibus, ut diximus, moriendo exemplum moriendi propter iustitiam dedit?" (II, 19.) Da das Lebensopfer Christi durch den Zweck des Beispiels vernünftig motiviert war, hätte Christus auch in den Tod gehen können, wenn die Menschheit nicht erlösungsbedürftig gewesen wäre. Nach dem Sündenfalle allerdings muß den Menschen eben durch diesen Tod Christi die Kraft erst verdient und zugewendet werden, dem Beispiele des Heilandes zu folgen. Da die Folge aber nach Anselm tatsächlich notwendig aus dem Werke Christi sich ergab, so erscheint der Vorwurf Harnacks als vollständig hinfällig, den er in offenbarer Anspielung an obigen Text erhebt: „Aber wie können sie sich ein Beispiel nehmen? Wird denn das Vorbild die Kraft haben, sie zur Nacheiferung anzuregen? Werden sie nicht vielmehr weiter sündigen? Dennoch nützt die ganze Veranstaltung nach Anselm nur denen, die ihr Leben nach der Hl. Schrift einrichten." (Harnack a. a. O. S. 370; vgl. auch S. 366.) Nach Anselm genügte dieses Beispiel nicht, es hatte an sich nicht die Kraft, die Menschen zur Nachahmung zu bewegen. Das war aber auch nicht nötig, da dieser Tod, insofern er durch den Zweck des Beispiels vernünftig motiviert war, zugleich ein Verdienst bewirkte, welches den Menschen in Form der zur Nachahmung notwendigen übernatürlichen Kraft zugeteilt werden sollte.

[1] „Frustra quippe imitatores eius erunt, si meriti eius participes non erunt." (II, 12.)

[2] Formell sind die Menschen natürlich erst durch die Annahme und das Geltenlassen des Kaufpreises seitens des Vaters von der Sündenschuld (objektiv) befreit; aber zu dieser Annahme ist Gott — nach Anselm — einfach verpflichtet ex iustitia (quasi)commutativa: „Wenn der Sohn das, worauf er Anrecht hat, einem anderen geben will, kann dann der Vater ihn rechtlich daran hindern oder es diesem anderen verweigern? Boso: Ich sehe es im Gegenteil für gerecht und notwendig an, daß es

Wir sehen, alles weitere findet eine einfache Lösung, nachdem ein von der Genugtuung verschiedenes direktes Motiv des Lebensopfers Christi eingeführt worden ist. Jede Spannung zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit hat aufgehört. Gott fordert vom Menschen strenge Genugtuung. Wohl! Aber erstens fordert er sie, damit der Mensch eine vollkommene Glückseligkeit genieße, ohne Mangel wie ohne Makel; zweitens fordert er sie in der Voraussicht, daß die Menschheit sie entrichten könne; drittens endlich fordert er sie, ohne deshalb den Tod des Unschuldigen für den Schuldigen zu fordern. Der Tod Christi hatte ja auch ohne seine Beziehung zur Genugtuung seine Berechtigung; deshalb konnte Gott geziemenderweise die Frucht dieses Todes, das unendliche Verdienst Christi, in seinen weiteren Weltenplan aufnehmen; er tat das, indem er es auf die Auslösung der

---

vom Vater dem gegeben werde, dem es der Sohn bestimmt, da der Sohn das, was ihm gehört, verschenken darf (geben kann, wem er will), und der Vater, was er schuldet, nur einem anderen (außer Christus, der ja nichts bedarf) geben kann." — „Si voluerit filius quod sibi debetur alii dare, poteritne pater iure illum prohibere, aut illi cui dabit negare? Eoso: Immo et iustum et necessarium intellego, ut cui voluerit dare filius, a patre reddatur, quia et filio quod suum est dare licet, et pater quod debet non nisi alii reddere potest." (II, 19.) Angesichts solcher Worte erscheint es ungerechtfertigt, wenn Harnack schreibt: „Erstlich enthält die Theorie eine Reihe von Unvollkommenheiten, resp. Widersprüchen; denn 1. überall soll das necessarium streng durchgeführt werden; allein an wichtigen Punkten kommt Anselm nicht über das conveniens hinaus, vor allem an dem wichtigsten Punkt, daß das meritum Christi gerade den Menschen zugewendet werde (II, 19)." (Harnack a. a. O. S. 369.) Über das necessarium und das conveniens im allgemeinen vgl. oben S. 26 ff. In dem speziell angeführten Falle verwechselt Harnack aber zwei Gesichtspunkte. Anselm sagt: Das Verdienst Christi wird dem Menschen zugute kommen, denn einerseits ist es so geziemend, daß der Sohn es ihm zuwenden will, daß das Gegenteil ausgeschlossen ist, anderseits aber muß der Vater, da der Sohn es will, diese Zuwendung gelten lassen. Jenes ist nur conveniens, dieses aber necessarium; da aber ersteres so absolut conveniens ist, daß es unvernünftig wäre, das Gegenteil anzunehmen, deshalb ist es ganz sicher, daß der Sohn diese Zuwendung beabsichtigt und daß somit die pflichtige Zuwendung seitens des Vaters erfolgt, um so mehr, als von vornherein nicht die gute Absicht des Sohnes, sondern das Einverständnis des Vaters bezweifelt werden konnte.

Sündenschuld hinordnete; und nur, weil er das schon bei der Schöpfung tat, konnte er, ohne Härte und ohne Schwäche, den Menschen trotz der vorausgesehenen Sünde in unabänderlicher Weise zu einer allseitigen, jeden Mangel ausschließenden Seligkeit bestimmen. Weder in der Forderung noch in der Bewerkstelligung der Genugtuung findet sich eine Spur von Widerspruch und von Spannung zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, sondern überall volle Harmonie. Die Barmherzigkeit hatte den Plan entworfen, sie hat auch seine Ausführung überwacht. In einer schönen Parallelstelle der elften Betrachtung drückt Anselm das so aus: „Auch hat die menschliche Natur in diesem Menschen (Christus) nichts aus Notwendigkeit gelitten, sondern in freiem Willensentschlusse . . . nicht nach Maßgabe einer zwingenden Gehorsamspflicht, sondern nach den Anordnungen einer übermächtigen Weisheit. Denn nicht hat Gott diesen Menschen durch seinen Befehl gezwungen zu sterben; sondern er selbst hat, was er als dem Vater angenehm und den Menschen nützlich erkannte, frei ausgeführt. Denn allerdings konnte der Vater ihn nicht zu einer Sache zwingen, die er nicht von ihm zu fordern hatte; was aber der Sohn an so erstaunlicher Ehrung in solch guter Absicht frei darbot, das konnte dem Vater unmöglich nicht gefallen."[1]

II.

Sollte das Vorstehende noch irgendeiner Bestätigung bedürfen, so würde diese erbracht durch die Ausführungen Anselms über „die Art und Weise, wie aus dem Tode Christi das Heil der Menschheit erfolgt",[2] im Kapitel 19 des zweiten Buches. Der Einwand Harnaks gegen Anselms Theorie, der

[1] „Nec humana natura in illo homine passa est aliquid ulla necessitate, sed libera voluntate . . . nec ulla cogente obedientia, sed potenti disponente sapientia. Non enim illi homini, ut moreretur, cogendo praecepit; sed ille quod Patri placiturum et hominibus profuturum intellexit, hoc sponte fecit. Non enim ad hoc eum cogere potuit Pater, quod exigere non debuit; nec Patri tantus honor potuit non placere, quem tam bona voluntate filius sponte obtulit." Ans. med. XI. P. lat. t. 158. c. 706 A.

[2] „Quanta ratione sequatur de morte eius humana salvatio." Titel des 19. Kapitels des zweiten Buches von „C. D. h.".

sich an dieses Kapitel anlehnt, ist bekannt. Anselm sucht eine Genugtuung. Nun läßt er Christus eine Gott ehrende Handlung vollbringen, die ein Verdienst begründet, welches uns in Form der Nachlassung unserer Schuld zugute kommt. Dagegen wendet Harnack ein: Es „muß der Satisfaktionstheorie eine ihr fremde Spitze gegeben werden um überhaupt einen Effekt derselben zu begründen. Die strenge Theorie selbst führt nämlich nur so weit, daß Gottes beleidigte Ehre wiederhergestellt ist und die Menschen sich an dem Tode Christi ein Beispiel nehmen, auch unter den schwersten Leiden bei der Gerechtigkeit zu verharren. Aber wie können sie sich ein Beispiel nehmen? Wird dann das Vorbild die Kraft haben, sie zur Nacheiferung anzuregen? Werden sie nicht vielmehr weiter sündigen? Dennoch nützt die ganze Veranstaltung nach Anselm nur denen, die ihr Leben nach der Hl. Schrift einrichten. Also wird sie umsonst sein! Anselm hat das wohl gefühlt, und er ist deshalb völlig aus seiner Theorie herausgetreten, indem er behauptet, Gott sehe sich veranlaßt, die freiwillige Leistung des Gottmenschen zu belohnen und wende diese Belohnung den Menschen zu, indem er ihnen als den Verwandten Christi das Verdienst Christi anrechne, ohne welches sie überhaupt Christi Nachahmer nicht werden können. Diese Wendung macht der Frömmigkeit Anselms alle Ehre; aber sie zerstört seine Genugtuungslehre; denn wenn Christi Leiden ein Verdienst begründet, so enthält es nicht den strengen Ersatz; enthält es aber die Genugtuung, so begründet es kein Verdienst. Anselm spricht aber hier nicht etwa von einem überschüssigen Verdienst, sondern er sieht die ganze Leistung Christi plötzlich als meritum an; dann aber ist sie nicht satisfactio.“[1]

Dieser Vorwurf trifft, wie leicht zu ersehen, Anselm nur dann, wenn nach dem hl. Lehrer die Gott ehrende Handlung Christi eben darin bestehen sollte, zu unserer Genugtuung zu sterben. Er ist aber absolut hinfällig, wenn nach Anselm Christi Tod zuerst an sich schon als eine Gott

[1] Harnack a. a. O. S. 370.

ehrende Handlung dargestellt und deshalb vernünftig motiviert werden soll, damit sodann das Verdienst dieser Handlung uns zugute komme.[1]

Diese aber und keine andere ist die Auffassung, die in jedem Worte des Kapitels II, 19 durchschimmert. Der Sohn ehrt Gott durch sein Lebensopfer und, da er den ihm dafür gebührenden Lohn selbst nicht nötig hat, bestimmt er, daß derselbe dem Menschen zugute komme. Wäre nun der Mensch im reinen Naturstande, ohne sittliche Schuld, so wäre diese Zuwendung des Verdienstes Christi sehr einfach. Nunmehr aber fragt es sich, ob Christi Verdienst 1. so groß und 2. so geartet ist, daß die Befreiung des Menschen von der Schuld dazu im richtigen Verhältnis steht. Darüber aber haben uns alle früheren Erwägungen Anselms belehrt, aus denen hervorgeht, daß Christi Verdienst 1. weit größer als das Mißverdienst der Sünde, 2. das Ergebnis einer voll und ganz überpflichtigen guten Handlung ist, wie letzteres von einem richtigen Ehrersatz verlangt wird. Und deshalb ist dies Verdienst Christi nicht nur geeignet, in Form von positiver übernatürlicher Gnade den Menschen zugewendet zu werden, sondern auch in Form der Auslöschung ihrer sittlichen Schuld, „damit ihnen erlassen werde, was sie für die Sünden schulden, und gegeben, was sie wegen der Sünde entbehren".[2]

---

[1] Auch Rivière (a. a. O. p. 303. Anm. 1) sieht hier „den vielleicht schwächsten Punkt des Anselmschen Systems". Mit Unrecht. — Im übrigen kränkelt der Vorwurf Harnacks, wie überhaupt dessen ganze Kritik, an dem finstern protestantischen Genugtuungsbegriff, der mit dem des stellvertretenden Strafleidens gleich gesetzt wird. Denn nur dann können Genugtuung und Verdienst als sich absolut ausschließend betrachtet werden und die Rechtfertigung durch die Zuwendung eines Verdienstes als außerhalb der Genugtuungstheorie gelegen gelten. So wundert sich auch Höhne (a. a. O. S. 39), daß Christus schließlich fast nicht wisse, was er mit seinem Verdienste anfangen solle, während doch im Grunde bei Anselm von Anfang an alles darauf abzielt, daß dem Menschen das Verdienst zugewendet werde. Nach Anselmschem und katholischem Begriff schließen sich die beiden Begriffe Genugtuung und Verdienst nicht aus, vielmehr ist die Genugtuung per eminentiam Verdienst. Vgl. gegen Harnack auch Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte.[3] Halle 1893. S. 273.

[2] „ut eis dimittatur quod pro peccatis debent, et detur quo propter peccata carent". (II, 19.)

Schließlich könnte man vielleicht noch auf einen anderen Punkt hinweisen. Man findet vielfach bei Anselm das Eintreten Christi für das ganze Menschengeschlecht nicht genügend motiviert; man vermißt den später besonders vom hl. Thomas[1] gegebenen Hinweis auf Christi Funktion eines Hauptes der Kirche. Und gewiß: wenn der Gott ehrende Charakter des Werkes Christi eben darin bestand, für die Menschheit genugzutun, so war ein Repräsentationstitel dazu nötig, daß dieses Werk allen angerechnet wurde. Die Sache ändert sich aber, wenn Christi Lebensopfer an sich schon vor Gott verdienstlich war. Gott muß ihm dann den Schulderlaß der Menschen, den er rechtmäßig zahlt, einfach gewähren; ein weiterer Repräsentationstitel als die Überwertigkeit und die volle Überpflichtigkeit seines verdienstlichen Werkes ist nicht erforderlich. Gewiß, den Hinweis auf Christus als das Haupt der Kirche, der Engel und der Menschen,[2] mögen und können wir vielleicht auch in der anzustrebenden Normaltheorie der Genugtuung nicht missen; daß aber Anselm diesen Hinweis für gar nicht nötig hielt, das scheint recht geeignet, unsere Auffassung zu bestätigen, wie nach Anselm Christi Lebensopfer unsere Genugtuung bewirkte.

III.

Anselms Anschauung über die Art und Weise, wie Christi Lebensopfer unsere Genugtuung bewirkt, dürfte sich demnach so zusammenfassen lassen:

1. Den Tod des Unschuldigen allein und ausschließlich als Ausgleich der Entehrung eines anderen zu verlangen wäre ein Akt der Grausamkeit, und es ist deshalb ausgeschlossen, daß Gott das Lebensopfer Christi in der Weise befohlen habe.

2. Da Christus, weil in ihm keine Sünde war, nicht zu sterben brauchte, so konnte ihm Gott gerechterweise das Lebensopfer überhaupt nicht befehlen, auch nicht unter

[1] S. Th. p. 3. q. 8.

[2] Vgl. Eph. 1, 20—23; Col. 2, 10. Siehe Scheeben a. a. O. Bd. 3. n. 1050 ff.

anderer, dem Zwecke der Genugtuung nicht entnommener Motivierung, wie es etwa das Beispiel des Starkmutes gewesen wäre.

3. Vielmehr hat Christus das Leben als eine ganz überpflichtige Gabe aus einem vernünftigen Motiv geopfert und so eine Gott ehrende Handlung gesetzt, durch welche er das Anrecht auf unsere Befreiung von der sittlichen Schuld streng rechtlich verdient hat.

Der 3. Punkt hängt innerlich mit dem 2. zusammen. Bekanntlich streitet man darüber, in welchem Maße von einem Rechte Christi auf unsere Befreiung Gott gegenüber gesprochen werden könne. Darin sind aber wohl alle einig, eine hier von Anselm gelehrte stricta iustitia commutativa abzulehnen, nach der Christus nicht nur unfehlbar sicher jedes von ihm als Lohn seiner Handlungen gewollte Gut, und also auch unsere Befreiung, würde erhalten haben, sondern Gott gegenüber auf eine solche Gabe einen Rechtsanspruch gehabt hätte.[1]

Mit diesem Rechtsanspruch muß dann aber natürlich auch der Rechtstitel beschränkt werden, der — nach Anselm — für Christus darin bestanden hätte, daß er Gott etwas gegeben hätte, was dieser überhaupt nicht hätte verlangen können. Auch von der Sünde abgesehen, hat das Geschöpf kein Recht auf das Leben oder die Fortdauer des Lebens. Der Tod des Geschöpfes kann demnach nicht angesehen werden als etwas, das nur als Strafe der Sünde rechtlich von Gott gefordert werden könnte.

Diese Aufstellung Anselms muß also fallen gelassen werden. Da aber die Verdienstlichkeit von Christi Werk durch den Gehorsamscharakter desselben nicht berührt wird,[2] und da ferner kein Theologe heute mehr eine so absolute Überpflichtigkeit des Genugtuungs-Werkes fordert wie Anselm, so kann die Frage, ob Christus aus Gehorsam in den Tod gegangen sei, als eine von der Anselmschen Theorie freigelassene bezeichnet werden. Man kann sie bejahen, ohne damit den

[1] Vgl. Scheeben a. a. O. Bd. 3. n. 1063 ff.
[2] Vgl. oben S. 131.

Grundcharakter der Anselmschen Theorie aufzugeben. Wir selbst wollen von einer Beantwortung der Frage absehen.[1]

Aber auch bei Bejahung der Frage nach dem Gehorsam Christi im Tode bliebe die unter 1. gegebene Aufstellung Anselms beachtenswert, insofern dadurch der direkte Zweck des Auftrages von seiten Gottes von der eigentlichen Genugtuung getrennt wird. Gerade dieser Punkt wäre wie nichts anderes geeignet, die von den Gegnern des christlichen Glaubens immer wieder hervorgekehrte Härte der Genugtuungstheorie zu mildern und ihr alles Odiose zu nehmen, ohne, wie uns scheint, irgendeinen dogmatischen Begriff preiszugeben.

---

[1] Vgl. oben S. 131 ff.

Siebter Abschnitt.

Die genuine Theorie des hl. Anselm und der Versuch eines weiteren Ausbaues der Genugtuungstheorie überhaupt.

„So erlöst dieser Mensch (Christus) alle anderen, da das, was er aus freien Stücken Gott gab, für die Schuld jener zählt . . .; und da dies am Kreuze vollbracht wurde, so hat uns unser Christus durch das Kreuz erlöst.“ [1]

§ 15.

Die Genugtuungstheorie Anselms und der heutige Stand der Theologie.

I.

Vereinigen wir die im Laufe unserer Darstellung gewonnenen Resultate, so können wir die Theorie des hl. Lehrers, so wie sie uns in dessen Werk „C. D. h.“ entgegentritt, kurz folgendermaßen wiedergeben.

1. Die Vernunft lehrt uns, daß Gott den Menschen ursprünglich zu einer übernatürlichen, den Menschen allseitig beglückenden Seligkeit bestimmt hatte.

Es liegt kein Grund vor anzunehmen, diese Bestimmung sei eine bedingte gewesen; die Vernunft verlangt deshalb, daß wir, soweit die Menschheit als solche in Betracht kommt, das ursprüngliche Beseligungsdekret als auch nach der Sünde,

[1] „Sic homo ille redimit omnes alios, cum hoc quod sponte dedit Deo computat pro debito quod illi debebant . . . quod quoniam in cruce factum est, per crucem noster Christus nos redemit.“ Med. XI. M. P. L. t. 158. c. 766.

deren Tatsächlichkeit leider schon durch den allgemeinen Tod nur zu klar ist, unabänderlich geltend betrachten.

Da aus diesem unabänderlichen Urbeseligungsdekrete Gottes die Notwendigkeit der Genugtuung durch Christi Lebensopfer sich dartun läßt, so darf man die Genugtuung als eine eigentliche, wenn auch durch jenen freien unabänderlichen Entschluß Gottes bedingte Notwendigkeit bezeichnen, — soweit wenigstens in dieser schwierigen, dem menschlichen Verstande so schwer zugänglichen Materie den einzelnen Argumenten auf Grund von Glaubensentscheidungen oder klarerer Einsicht zwingende Kraft nicht abgesprochen werden muß.

2. Der Grund, weshalb unter Voraussetzung des Urbeseligungsdekretes die besagte Genugtuung erforderlich erscheint, liegt letztlich nicht in der fordernden Gerechtigkeit Gottes.

Eine Weigerung des Geschöpfes, die Entehrung durch die Sünde zu ersetzen, fordert allerdings wesentlich die ahndende Reaktion der göttlichen Gerechtigkeit heraus. Soweit aber die Gutmachung der Sünde nicht verweigert wird, kommt diese fordernde Gerechtigkeit Gottes insofern nicht in Betracht, als sie im Unvermögensfalle des Sünders in dessen gutem Willen die notwendige Befriedigung fände. Der wahre und eigentliche Grund ist vielmehr die Barmherzigkeit Gottes, die eine so liebevolle Rücksicht auf das subjektive, mit der allseitigen Seligkeit unvereinbare Genugtuungsbedürfnis des Menschen nimmt, daß sie, statt es bei der affektiven Ableistung der pflichtigen Schuld bewenden zu lassen, dem Sünder die Möglichkeit verschaffen wird, auch effektiv die volle Schuld abzutragen.

3. Die Genugtuung, die hier in Betracht kommt, ist allerdings das leidensvolle Lebensopfer Christi, der da tatsächlich die Qualen auf sich genommen hat, die wir als Strafe für unsere Sünden verdient hatten; jedoch besteht seine Genugtuung formell nicht darin, daß er sich den durch die Gerechtigkeit als Sanktion der Sünde angesetzten legalen Strafen unterzogen hat, ja überhaupt nicht darin, daß er gelitten hat, gleichsam als läge in dem Leiden als solchem eine besondere, die Schuld der Sünde gutmachende Kraft.

Vielmehr liegt das Wesen der Genugtuung darin, daß sein Lebensopfer die Darbringung eines vollständig überpflichtigen, den Unwert der Sünde weit überragenden Ehrersatzes war.

4. Daß gerade der Gottmensch als das genugtuende Subjekt und als Genugtuungsleistung dessen Lebensopfer in Betracht kommen mußte, ergibt sich daraus, daß nur der Gottmensch, und dieser wiederum nur in seinem Lebensopfer, eine solch überpflichtige und vollwertige Ersatzleistung darbringen konnte.

5. Wenn wir übrigens das Lebensopfer Christi mit Recht den Kaufpreis der Welt nennen, so dürfen wir doch nicht die nackte Hingabe des Lebens als diesen Kaufpreis bezeichnen. Der Charakter des Kaufpreises kam diesem Lebensopfer erst dadurch zu, daß es durch die Absicht Christi, durch seinen Tod den Menschen ein Beispiel des Starkmutes zu geben, zu einer Gott wohlgefälligen Handlung wurde. Die dadurch Gott dargebotene Ehre war unendlich größer als die Entehrung der Sünde, und da Christus durch diese Darbringung ein strenges Recht auf Belohnung bei Gott erlangte, so konnte durch Abtretung dieses Verdienstes das Genugtuungsbedürfnis der Menschheit vollauf gedeckt und ihr Gnadenbedürfnis zugleich im weitesten Maße befriedigt werden.

6. Trotzdem die Beziehung des Leidenstodes zu unserer Genugtuung nur als eine materielle zur wissenschaftlichen Erkenntnis gebracht werden kann, so wird durch den Genugtuungszweck diesem Leiden auch als solchem eine weitere, tiefere Bedeutung gegeben,

a) weil dadurch die Ehrung Christi, nach Maßgabe des diese Handlung einflößenden hohen Beweggrundes als eine ganz überschwengliche und daher für den Zweck der Genugtuung besonders geeignete gekennzeichnet war;

b) weil in diesem Leiden gerade die Genugtuung für die historische Erbsünde zum Ausdruck kommt;

c) weil diese Leiden die innigste Liebe zu den Menschen bekundeten und somit die Zuwendung der Verdienste an die Menschheit zum voraus als eine selbstverständliche erscheinen lassen mußten.

7. Wie der ganze Genugtuungsprozeß nicht (formell) die Befriedigung einer strengen Forderung Gottes darstellt, die als eine solche sich erweisen ließe, durch welche die Barmherzigkeit nicht ausgeschlossen würde, sondern vielmehr ein Meisterwerk gerade der göttlichen Barmherzigkeit, durch welches die Gerechtigkeit Gottes zwar wirklich, aber nach Maßgabe des subjektiven Bedürfnisses der Menschheit befriedigt wird: so muß speziell das Mittel dieser Genugtuung als ein Gottes höchst würdiges bezeichnet werden. Denn Gott fordert überhaupt nicht das Lebensopfer Christi, um, wenn auch nur indirekt, den Zweck der Genugtuung damit zu verbinden, sondern er verwendet die ihm als wohlgefällige Ehrung frei dargebrachte Leistung, nach eigener göttlicher Neigung und in willfährigem Eingehen auf den gerechten Wunsch des Gottmenschen, zur Hebung des Bedürfnisses der Geschöpfe.

Das ist, wie wir glauben, die getreue Wiedergabe der Theorie, so wie sie der hl. Anselmus ursprünglich aufgestellt und in seinem Werke „C. D. h." zum Ausdruck gebracht hat.

II.

1. a) Nach dem Vaticanum kann selbstredend von einer Vernunftnotwendigkeit des übernatürlichen Zieles oder des Wiederherstellungsdekretes, sei es in seiner abstrakten Natur, sei es in seiner konkreten Ausgestaltung, auf keinen Fall die Rede sein. Ja, selbst die sichere rein natürliche Erkenntnis auch nur einer höchsten Vernunftgemäßheit des Urbeseligungs- oder des Wiederherstellungsdekretes in dem Sinne, daß das kontradiktorische Gegenteil mit Sicherheit als minder vernunftgemäß erkannt werden könnte, muß als ausgeschlossen betrachtet werden.

Deshalb sind alle diesbezüglichen Aufstellungen Anselms als eine schadhaft gewordene Hülle von dem Wesen der Theorie zu trennen; die Ausführungen des hl. Lehrers in diesem Punkte sind als ein dogmengeschichtlich recht interessanter, genialer, aber verfehlter, apologetischer Versuch zu betrachten.

b) Die Spekulation muß also notwendig vom positiven Fundamente der Offenbarung ausgehen.

Dabei läßt sich bei mehr oder minder konkreter Auffassung des geoffenbarten Zieles wohl auch von einer daraus sich ergebenden mehr oder minder streng notwendigen Folgerung der Wiederherstellung reden. Halten wir das im Auge, so läßt sich Anselm wohl rechtfertigen, wenn er, im Gegensatz zur Allgemeinheit der Theologen, von einer aus dem Urdekret sich ergebenden Notwendigkeit der Wiederherstellung spricht. Jedoch braucht uns das Bestreben, sachlich möglichst an Anselm uns anzulehnen, darum noch gar kein Anlaß zu werden, von dem allgemein üblichen Sprachgebrauche abzuweichen, nach welchem die Wiederherstellung nur höchst angemessen genannt wird.

c) Analog müssen wir auch bezüglich der Genugtuung zum Zwecke der Wiederherstellung sagen. Auch da kommen wir über eine absolute Angemessenheit nicht hinaus: Gott hat die Menschheit zu einer Seligkeit berufen, die angemessenerweise den aus dem Unvermögen des Ersatzes für die Sünde sich ergebenden Mangel ausschließt; gemäß dieser Angemessenheit findet die Genugtuung statt.

2. Sehr annehmbar erscheint dagegen das, was Anselm über die Barmherzigkeit als tiefsten und letzten Grund der objektiven Genugtuung sagt.

Unsere traditionelle „sogenannte Anselmsche Theorie" ist weit erhaben über die Straftheorie des orthodoxen Protestantismus. Dennoch scheint sie die Gerechtigkeit und Liebe Gottes nur sehr schwer, wenn überhaupt, in vollen Einklang zu bringen. Denn:

a) Die strenge Gerechtigkeit fordert volle effektive Genugtuung. Dies finstere, abschreckende Moment wird gemildert, aber wohl kaum ganz beseitigt durch die Barmherzigkeit, welche die Bezahlung ermöglicht.

b) Die Genugtuung erscheint logisch als eine notwendige Vorbedingung der (objektiven) Versöhnung: nur nachdem die Forderung der Gerechtigkeit befriedigt ist, kann füglicherweise von Freundschaft die Rede sein. Dieselbe Genugtuung erscheint aber auch zugleich als logische Folge der (objektiven) Versöhnung: ihre Veranstaltung und Ausführung ist ja ein direktes Werk der Liebe, ein über-

schwenglicher Beweis des Freundschaftsverhältnisses zwischen Gott und der Menschheit.

Das würde in unserer Auffassung der Anselmschen Theorie sich gänzlich ändern.

a) Die Gerechtigkeit, soweit sie fordernd auftritt und auftreten muß, ist ja schon durch die affektive Genugtuung befriedigt; die Veranstaltung der effektiven (objektiven) Genugtuung ist durch die liebevolle Rücksicht auf den Sünder geboten. In seiner Liebe sorgt Gott für die effektive Befriedigung seiner Gerechtigkeit; aber nicht, als ob er von dieser Forderung nicht ablassen könnte oder wollte, sondern weil er das Herzensbedürfnis des Geschöpfes, die von ihm kontrahierte Schuld zu lösen, liebe- und weisheitsvoll berücksichtigt.

b) Hier erscheint dann allerdings die logische Reihenfolge der Faktoren vollauf gewahrt. Die fordernde Gerechtigkeit muß logischerweise zuerst befriedigt sein — durch die affektive Genugtuung —, dann erst kann die Liebe und Freundschaft in ihr Recht eintreten. Diese Freundschaft führt dann, soweit die logische Ordnung in Betracht kommt, zur Veranstaltung der effektiven Genugtuung.

Man könnte jedoch gegen diese Auffassung das scheinbar allerdings schwerwiegende Bedenken äußern, daß wir dann doch eigentlich der genugtuenden Erlösung nicht die Wirkung einer Befreiung vom ewigen Tode und von der Sünde zuschreiben könnten. Diese effektive Genugtuung sei dann ja wohl eine Wohltat, aber doch nicht eine solche, der wir die Versöhnung mit Gott, die Freundschaft Gottes, das Anrecht auf den Himmel, mit einem Wort, die „Erlösung" als Übergang vom Tod zum Leben zu verdanken hätten.

Sollte sich dieser Einwand als stichhaltig erweisen, so müßte allerdings unsere Auffassung verworfen werden, „denn Er ist unser Friede," sagt der Apostel, Ephes. 2, 13, „der aus beiden eins gemacht hat und die in Mitte stehende Scheidewand niedergerissen hat, die Feindschaft — und beide mit Gott versöhnte durch das Kreuz", und es kann wahrlich nicht die Aufgabe der christlichen Spekulation sein, solch klare Glaubenswahrheiten zu verdunkeln.

Wir halten jedoch den Einwand für nichtig, weil von falscher Voraussetzung ausgehend.

Wir nehmen allerdings an, und wir glauben uns da nicht nur mit dem hl. Anselmus, sondern mit allen Theologen eins, daß die Ausübung der rächenden Gerechtigkeit Gottes, der ewige Tod des Sünders im Sinne des Ausschlusses seines natürlichen Zieles, secundum naturam rerum durch die wahre vollkommene, wenn auch nur natürliche Reue verhindert würde.[1]

Jedoch behaupten wir nicht, daß die besagte Reue den Zustand der übernatürlichen Freundschaft Gottes in irgendeiner Weise fordert.

Der uns gemachte Vorwurf müßte sich demnach von vornherein streng auf das erste Moment beschränken, auf die Befreiung von Schuld und ewiger Strafe, insofern wir im Gegensatze zum christlichen Glauben diese Befreiung eigentlich nicht Christus, sondern der Reue zuzuschreiben scheinen; wenigstens hätten wir davon auch ohne Christus befreit werden können, einen eigentlichen Dank wären wir ihm dafür nicht schuldig.

Hiergegen müssen wir nun zuerst geltend machen, daß auch in unserer Auffassung ein Loskauf von der Schuld und der Strafe ohne Christus absolut unmöglich gewesen wäre. Das Erlassen der Schuld von seiten Gottes hätte ja den Rechtstitel dieser Forderung nicht zerstört. Unsere Reue gilt in unserer Auffassung wohl als conditio sine qua non und als conditio qua des barmherzigen Erlasses, nicht aber als gleichwertiger Ersatz für die Sündenschuld. Wie wäre es möglich, da den Dank als überflüssig zu betrachten, den wir Christus aus ganzem Herzen zollen müssen, „da er die Handschrift des Urteils, die uns entgegen war, auslöschte, sie wegnahm und ans Kreuz heftete,“[2] uns so recht-

[1] Daraus, daß man es für schicklich hält, daß Gott in der Prüfungszeit dieses Lebens dem reumütigen unvermögenden Sünder die Forderung der Gerechtigkeit nachläßt, kann man selbstverständlich nicht ohne weiteres dieselbe Annahme für die Abgeschiedenen machen. Unsere Auffassung würde demnach die Spekulation in der Eschatologie durchaus in keinem bestimmten Sinne binden. [2] Col. 2, 14.

lich lösend von allen Schulden? Oder wird man sagen, daß es gleichgültig sei, wie wir befreit worden wären, und daß wir für den Loskauf keinen Dank schuldig seien, wo wir sonst aus Barmherzigkeit befreit worden wären? Als ob der ideale Plan Gottes bei der Wiederherstellung des Menschen nach einem nicht einmal normal-sittlichen, menschlichen Maßstabe gemessen werden dürfte!

Man wird das nun unzweifelhaft zugeben, trotzdem aber sich noch nicht befriedigt erklären. Wenn wir Christus als den Befreier von Tod und Hölle feiern, so erkennen wir damit zugleich dankend an, daß er uns rechtlich von unserer Schuld losgekauft hat, vor allem jedoch scheint die Vorstellung uns dabei zu leiten, daß wir Christus überhaupt die Befreiung von Sünde und Hölle zu verdanken haben in dem Sinne, daß ohne ihn eine Wiederherstellung des Menschen auch nur zur rein natürlichen Ordnung überhaupt nicht stattgefunden hätte.

Wie gerne wir das aber auch zugeben, wir glauben, daß darin kein Widerspruch gegen unsere Auffassung liegt.

Nur müssen wir die möglichen und logischen von den tatsächlichen Verhältnissen unterscheiden. Auf letzteren baut sich, wie der Glaubenssatz von der Befreiung des Menschen durch Christus, so unser **christliches Bewußtsein** auf.

Nach diesen tatsächlichen Verhältnissen aber ist es nicht nur wahr, daß diese Befreiung des Menschen durch Christus und nur durch ihn geschehen ist, sondern auch, daß es keine andere Möglichkeit der Befreiung gibt.

Es gibt nämlich für den Erwachsenen kein bloß natürliches Ziel. Der Erwachsene erreicht entweder mit dem natürlichen zugleich auch das übernatürliche Ziel, oder aber er wird wie vom übernatürlichen so auch vom natürlichen Ziele ausgeschlossen. Es ist nun wohl selbstverständlich, daß das positive Dekret Gottes, durch welches das bloß natürliche Ziel beseitigt wird, nicht in dem odiosen Sinne aufgefaßt werden darf, als ob Gott einen Sünder, der guten Willen hat, und dem er, falls die bloße Naturordnung nicht aufgehoben wäre, die Schuld (Erbschuld oder auch persönliche

Schuld) schicklicherweise aus Barmherzigkeit nachgelassen haben würde, nunmehr diese Gunst verweigerte; vielmehr muß man diesem Satz den anderen, günstigen Sinn geben, daß Gott einen solchen Sünder, den er ohne sein positives Dekret schicklicherweise nicht im Zustande der ungeheilten Natur gelassen haben würde, nunmehr in den Stand der Übernatur versetzen wird.

Eine einzige unteilbare übernatürliche Einwirkung Gottes versetzt hierbei den Menschen aus dem Zustand der Sünde in den der übernatürlichen Freundschaft Gottes. Nicht nur aber ist diese übernatürliche Einwirkung im objektiven Sinne, die habituale Gnade, durch deren Mitteilung der Mensch wie zum ewigen Leben wiedergeboren, so vom Tode errettet wird, das Verdienst von Christi Genugtuungswerk, sondern auch die aktuale Zuwendung dieser Gnade ist ausschließlich sein Verdienst. Wohl würde ein Akt des gefallenen Menschen, der nach den Normen der natürlichen Sittlichkeit ganz und gar vollkommen wäre, hiernach mit Sicherheit zum Empfange der habitualen Gnade führen, aber nicht infolge innerer Notwendigkeit und Abhängigkeit, sondern nur infolge des allgemeinen Heilsdekretes Gottes.[1] Allerdings begegnet die Theologie in der Gnadenlehre nicht geringen Schwierigkeiten, wenn sie in dem Akte, der vom Zustand der gefallenen Natur in den Zustand der Übernatur führt, das natürliche und das übernatürliche Moment klar unterscheiden will. So versteht Suarez das allgemeine Axiom „dem, der tut, was er vermag, verweigert Gott seine Gnade nicht“ [2] in einem negativen Sinne: Gott habe allen Menschen den Anfang des Heiles unter der Bedingung versprochen, daß sie durch Beobachtung der natürlichen Sittlichkeit jedes positive Hindernis beseitigten.[3] Anders der hl. Thomas. Der Satz sei, so meint

[1] Daß der Heilswille Gottes sich auf alle Menschen ohne Ausnahme erstrecke, ist zwar nicht definierter Glaubenssatz, wohl aber die nicht angezweifelte oder doch fast allgemeine Lehre der Theologen. (Vgl. Billot, De Deo Uno et Trino.[3] Romae 1897. p. 238; Castelein, S. I., Le Rigorisme, la Doctrine du Salut et le Nombre des Élus. Bruxelles, Société belge de librairie [Oscar Schepens et Cie.] 1899. p. 155 ff.)

[2] Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.

[3] De auxiliis div. grat. l. 4. cap. 15. n. 39 (edit. Vivès).

er, zu verstehen von denjenigen, die unter göttlicher Einwirkung ihr möglichstes tun.[1] Praktisch aber wird man wohl beide Anschauungen vereinigen müssen.[2] Wenn Gott und weil Gott das Heil aller Menschen will, so wird er eben jedesmal und in jedem Falle, wo das natürliche Werk des Menschen kein Hindernis bietet, dieses Werk durch übernatürliche Einwirkung so erheben, daß es infolge dieses Einflusses notwendig zum Gnadenzustand leitet. Und umgekehrt, ist das natürlich sittliche Werk die Bedingung, an die Gott den Anfang des Heiles geknüpft hat, so wird dies Werk selbst auch schon unter dem Einflusse der Gnade stehen müssen, weil ja auch dieses Werk nach Voraussetzung dem besagten Einflusse nicht widerstrebt.[3] Wie wir aber bei der Rechtfertigung des Sünders nicht verschiedene Akte, sondern nur verschiedene logische Momente desselben Aktes unterscheiden,[4] so ist auch die Rechtfertigung im aktiven Sinne ein einheitlicher Gnadeneinfluß, der zugleich den Sünder dem Tode entreißt und ihn dem übernatürlichen Leben wiedergibt.[5]

[1] „Cum dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est motus a Deo." S. Th. I—II. q. 109. a. 6. ad 2.

[2] Siehe (Heinrich-)Gutberlet, Dogm. Theologie. Bd. 8. S. 226 ff.

[3] Ebd. S. 230 ff.

[4] Näherhin können wir in dem Akt der vollkommenen Reue, durch welchen der Sünder in den Stand der Gnade gelangt, folgende drei Momente unterscheiden: 1. den natürlichen sittlich vollkommenen Akt, als Bedingung für die übernatürliche Einwirkung Gottes; 2. denselben Akt, insofern er unter der übernatürlichen Einwirkung Gottes die direkte Disposition zum Empfange der heiligmachenden Gnade ist; 3. endlich derselbe Akt, insofern er auch durch den Empfang der heiligmachenden Gnade übernatürlich sittlich und deshalb auch verdienstlich ist, wenn nicht inbezug auf die heiligmachende Gnade selbst, die der Mensch ja schon besitzt, so doch inbezug auf den ewigen Lohn. (Vgl. Billot, De Eccl. Sacramentis.[8] Romae 1901. Bd. II. p. 138.)

[5] Dies wird auch dann noch gelten können, wenn man mit vielen Theologen (vgl. Pignaturo, De Gratia divina, Edit. lith. Romae 1896. p. 129) zum Zustandekommen eines rein natürlich sittlichen Aktes, bes. eines vollkommen sittlichen, einen besonderen Einfluß Gottes für nötig hält. Denn dieser Einfluß (der übrigens jedem zur Verfügung stehen muß, solange und soweit ihm die Bestimmung zu seinem natürlichen Ziele verbleibt), braucht zwar an sich nur natürlicher Art zu sein, würde aber in eminenter Weise durch den übernatürlichen Gnadeneinfluß ersetzt.

Dieser konkrete Gnadeneinfluß in seiner einheitlichen Gestalt ist aber von Christus verdient. Wir können also, indem wir im abstrakten Denken die Momente trennen, dem Gottmenschen speziell sowohl für die Befreiung vom Tode, als für die Verleihung des Lebens danken. Immer aber danken wir ihm dabei für die eine unteilbare Gnade, die uns vom Zustande des Todes in den des Lebens versetzt, und die uns nach gegenwärtiger Heilsordnung nur durch Christus zuteil werden konnte.[1]

3. Wenn der hl. Anselm in seinem Genugtuungsbegriff von einem Leiden, besonders von einem Strafleiden, absieht und denselben in einem positiven Ehrersatz schlechthin sucht, so halten wir das gleichfalls für begrüßenswert, soweit der Grundcharakter der anzubahnenden Normaltheorie in Betracht kommt. Denn dem Wortlaut wie auch dem Sinn des Genugtuungsdogmas: „Deo Patri pro nobis satisfecit" ist durch diese Auffassung eines vollen Ersatzes für die durch die Sünde geraubte Ehre jedenfalls genuggetan. Ferner tritt aber in der Betonung des schuldigen Ehrersatzes das sittliche Moment der Genugtuung weit mehr hervor, als wenn das Hauptgewicht auf dem Ertragen eines Leidens läge, wie in der Sühnetheorie, — von der harten Straftheorie ganz zu schweigen.

Einem positiven Ausschluß jedoch des Leidensmomentes möchten wir damit nicht das Wort geredet haben. Wir glauben, daß das Leidens- und Sühnemoment, wenn auch an sekundärer Stelle, tatsächlich in der Theorie Platz haben muß, und bei Anselm sehen wir hier insofern einen Mangel,

---

[1] Hiernach würde die objektive Erlösung, die ja die ideale Aussöhnung Gottes mit der menschlichen Natur darstellt und daher ein Typus der subjektiven Versöhnung ist, mit dieser auch in ihrer Ausführung harmonieren: „dicendum quod praedicta quatuor, quae requiruntur ad iustificationem impii, tempore quidem sunt simul; quia iustificatio non est successiva . . .: sed ordine naturae unum eorum est prius altero; et inter ea naturali ordine primum est gratiae infusio; secundum motus liberi arbitrii in Deum; tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; quartum vero est remissio culpae." S. Th. I—II. q. 113. a. 8. c. ibid. ad 1um. Vgl. Billot, De Eccl. Sacram.[3] t. 2. p. 91.

als er dies Moment, ohne es positiv auszuschließen, nicht genügend berücksichtigt.[1]

4. Was Anselm über den Grund sagt, weshalb das Lebensopfer Christi als Genugtuungsleistung ausschließlich in Betracht kommen kann, sehen wir dagegen als nicht befriedigend an.

Nach dem, was wir früher[2] über die Natur der Ersatzehre gesagt haben, müssen wir hier wiederholen, daß wir im Genugtuungswerk den Nachweis einer überpflichtigen persönlichen Ehrung vor allem und an erster Stelle suchen. Freilich glauben wir auch auf diesem Wege notwendig auf Christus verwiesen zu werden, soweit tatsächlich eine adäquate Genugtuung geleistet werden soll. Daß Christus diese Ehrung aber gerade durch sein Kreuzesopfer darbringt, dafür sehen wir überhaupt keine Notwendigkeit, sondern nur höchste Angemessenheit.

5. Volle Zustimmung dagegen kann und muß unseres Erachtens die Anschauung Anselms erfahren, daß die Genugtuung für unsere Sünden nicht durch einfachen Austausch der Schuld der Menschheit gegen die Hingabe des Lebens Christi zustande gekommen ist, daß vielmehr das Lebensopfer Christi erst in einer anderweitigen vernünftigen Motivierung zu einer Gott wohlgefälligen und damit genugtuungsfähigen Handlung erhoben werden mußte, um formell der Kaufpreis der Menschheit zu werden.

Wir glauben übrigens durchaus nicht, daß es sich hier um eine eigentliche Repristinierung handelt, da dieser Punkt in der gewöhnlichen Darstellung der Genugtuungstheorie nicht ausgeschlossen, sondern höchstens nicht genügend hervorgehoben wird.[3] So wird man z. B. beim Gehorsam

[1] Siehe unten S. 168 ff. [2] Oben S. 79 ff., S. 121 ff.

[3] Vgl. z. B. S. Theol. p. 3. q. 48. a. 2. „Respondeo dicendum, quod ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso id, quod aeque, vel magis diligit, quam oderit offensam. Christus autem ex charitate et obedientia patiendo, maius aliquid Deo exhibuit, quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis: primo quidem propter magnitudinem charitatis, ex qua patiebatur“ etc. Ebenso der hl. Bonaventura: „Deus non delectatur in poena . . . tamen, placet sibi optima voluntas per quam poena sustinetur et ad honorem Dei ordinatur.“ (In III. Sent. Dist. XX. q. 5.)

Christi, wenn man einen solchen in seinem Lebensopfer annimmt,[1] weniger an eine Forderung des Kaufpreises denken dürfen, als an die Absicht, das Lebensopfer Christi zu einem vollwertigen Kaufpreis zu gestalten.

Um so eher dürfen wir hoffen, daß man uns hier den Vorwurf rationalisierender Tendenzen ersparen wird. Denn wenn wir mit dem hl. Anselm auf die Absicht Christi, uns ein heroisches Beispiel des Starkmutes zu geben, als auf das Motiv des Lebensopfers hinweisen, so ist diese Übereinstimmung mit Abälard[2] doch eine rein äußere und zufällige. Es ist ja auch offenbar etwas ganz anderes, zu sagen, Christi Erlösung bestehe darin, daß er uns das Beispiel des Starkmutes gegeben habe, und zu sagen, der Beweggrund, den Menschen das Beispiel des Starkmutes zu geben, habe es dem Gottmenschen ermöglicht, in durchaus realer Weise die Menschheit durch sein Lebensopfer loszukaufen.

Man braucht ja übrigens nicht ausschließlich an dies eine Moment des Beispielgebens zu denken, da doch andere Motive, z. B. das Motiv, Gott das vollkommenste Opfer der Anbetung darzubringen, dessen die Schöpfung fähig ist, usw., mindestens ebensogut maßgebend sein konnten.[3]

6. Die von Anselm angegebenen Gründe, weshalb das Leiden als solches angemessen erscheint, sind natürlich festzuhalten und womöglich durch Verbindung mit dem Sühnemoment, dessen Vernachlässigung bei Anselm schon oben[4] beklagt wurde, zu verstärken.[5]

7. Was endlich die Forderung des hl. Anselm betrifft, jeder Gehorsam sei absolut vom Lebensopfer Christi aus-

---

[1] Vgl. oben S. 149 ff.

[2] Vgl. Harnack a. a. O. Bd. 3. S. 375.

[3] Zudem würde man uns gründlich mißverstehen, wenn man annähme, daß wir behaupteten, oder daß wir Anselm behaupten ließen, Christus habe bei Darbringung seines Opfers nicht beabsichtigt, uns zu erlösen. Wir sagen nur, daß diese Absicht, die er zweifellos hatte, die einfache Hingabe seines Lebens noch nicht zum geeigneten Mittel der Erlösung machen konnte, und daß Christus deshalb, eben um seine Erlösungsabsicht zu verwirklichen, durch eine entsprechende Motivierung sein Lebensopfer zu einer Gott wohlgefälligen Handlung gestalten mußte.

[4] S. 6, S. 80. [5] Siehe unten S. 168 ff.

zuschalten, so könnte man ja einen eigentlichen Gehorsam mit namhaften Theologen[1] wirklich ablehnen. Anderseits würde man durch Beibehaltung der gewöhnlicheren Annahme eines Gehorsamstodes Christi das Prinzip der Anselmschen Theorie nicht notwendig aufgeben.[2]

Es würde vielmehr offenbar genügen, anzunehmen, Gott habe das Lebensopfer Christi nicht formell als Kaufpreis gefordert: denn es erscheint ja allerdings widersprechend, daß derselbe Gott, der dem Schuldigen eine noch größere Barmherzigkeit erweist, als der einfache Schulderlaß darstellen würde, zugleich dieselbe Schuld vom Unschuldigen einforderte. Daß er aber die Entäußerung des Lebens, d. i. den materiellen Akt, der erst durch vernünftige Begründung seitens Christi zum formellen Kaufpreis werden konnte und sollte, in irgendeiner Weise geboten habe,[3] darin liegt kein Widerspruch mit dem Grundprinzip der Anselmschen Theorie.

§ 16.

Mögliche Ergänzung der Genugtuungstheorie im Sinne des hl. Anselm.

„Darum spricht er bei seinem Eintritte in die Welt: Schlachtopfer und Gaben verlangst du nicht, einen Leib aber hast du mir zugerichtet."
Hebr. 10, 5.

Als solche Punkte, die der Verbesserung bedürftig resp. fähig erscheinen, kommen zwei in Betracht. Zuerst ein positiver Mangel, das Fehlen eines Ersatzes für die eigentliche sittliche Schuld, für die in der Sünde liegende formelle Entehrung, die Abwendung von Gott. Sodann eine mehr negative Unvollkommenheit: die schwache Betonung des Leidensmomentes.

---

[1] Vgl. oben S. 131, Anm. 2. [2] Vgl. oben S. 138.

[3] Bei Annahme eines Gehorsams in Christi Tod kann natürlich der Wille zu gehorchen schon als genügendes, ein Verdienst begründendes Moment erscheinen.

I.

a) Die menschliche Natur hatte sich[1] von Gott abgewendet. Zum Ersatze hätte es eines Erfassens dieser Natur durch eine andere Person bedurft[2] derart, daß die menschliche Natur in persönlicher Weise auf Gott hingeordnet wurde, ohne daß zu dieser Hinordnung eine Verpflichtung vorgelegen hätte.

Niemand jedoch als der, welcher absolut die menschliche Natur beherrscht, konnte in besagter Weise die menschliche Natur erfassen. Insofern nun dies Erfassen der menschlichen Natur seitens des Verbums zugleich notwendig die persönliche[3] Hinwendung der menschlichen Natur auf Gott besagte, kann diese Hinwendung, gleich der sie bedingenden Erfassung, als eine solche bezeichnet werden, zu der an sich keine Verpflichtung vorlag. Nicht selbstverständlich, als ob der Gottmensch in irgendeinem Augenblicke seiner geschöpflichen Wirklichkeit freigewesen wäre, Gott diese Unterordnung der menschlichen Natur zu entziehen; aber in jedem Augenblicke war er berechtigt, den Grund zu dieser persönlichen Unterordnung, seine geschöpfliche Wirklichkeit, zu beseitigen. Jeder Augenblick seiner geschöpflichen Wirklichkeit ist, wie eine virtuelle Neuaufnahme der menschlichen Natur, so auch eine virtuelle Neuhinwendung derselben auf Gott.

Man wird jedoch bestreiten wollen, daß es sich bei der

---

[1] Über den Begriff der formellen Entehrung siehe oben S. 71 ff.

[2] Siehe oben S. 125 ff.

[3] Damit die menschliche Natur in Christus sich in persönlicher Weise auf Gott hinwenden konnte, mußte sie mit dem Verbum secundum personam vereinigt werden, denn nur dadurch wurde sie Konprinzip des Handelns im gottmenschlichen Subjekte. Diese Vereinigung geschah dadurch, daß die menschliche Natur in Christus überhaupt geschaffen wurde, denn dadurch wurde sie wirklicher terminus der (aktiven) Menschwerdung. Sobald nun aber die menschliche Natur wirklicher terminus der Menschwerdung war und deshalb in selbsttätiger Weise sich auf Gott beziehen konnte, tat sie dies auch ohne weiteres und unfehlbar in Kraft der Heiligkeit, in welcher sie geschaffen war, und der unfehlbaren Leitung seitens der Gottheit. Hier vor allem gilt das schon früher (S. 57) erwähnte Wort Anselms: „in ipsa datione ab ipso datore conversa, immo non conversa, sed facta recta ad hoc quod velle debuit."

so verstandenen Hinwendung der menschlichen Natur um einen formalen Ersatz der persönlichen Entehrung der Sünde handelt. Denn worin besteht diese persönliche Ehrung bei Christus? In der aktiven oder in der passiven Hinwendung der menschlichen Natur auf Gott?

Die erstere erscheint zwar frei und überpflichtig, aber, weil der göttlichen Person allein zukommend, weder genugtuend noch verdienstlich; die zweite hingegen, als der geschaffenen menschlichen Natur zukommend, ist nicht frei und überpflichtig.

Wir bemerken zuerst, daß die Menschwerdung nicht in einem zeitlichen Nacheinander, sondern in einem Augenblicke, nicht successive sondern instantanee geschah; das gesamte „Werden" fällt sachlich mit dem Anfang des „Sein" zusammen. Will man das Moment des (logisch) voraufgehenden „Werden" vom Moment des „Sein" unterscheiden, so kann man jenes als das signum prius naturae, dies als das signum posterius ein und derselben Wirklichkeit bezeichnen. Es ist nun klar, daß nur inbezug auf das erste Moment, in signo priori naturae, von einem eigentlichen passiven Bezogenwerden der menschlichen Natur auf Gott die Rede sein kann, insofern nämlich die menschliche Natur mit der wesentlich auf Gott bezogenen göttlichen Person vereinigt und mit ihr ein Prinzip des Handelns wird. Dies signum prius der Menschwerdung kommt aber, soweit es sich um die von uns erörterte persönliche Ehrung der menschlichen Natur in Christus handelt, um so weniger in Betracht, als hierbei die menschliche Natur noch nicht als eigentliches Konprinzip eines persönlichen Handelns erscheint.

Wenn man uns also fragt, worein wir die von uns als genugtuend bezeichnete persönliche Ehrung bei Christus verlegen, in die aktive oder in die passive Hinwendung, so antworten wir: Nun, selbstverständlich in die aktive. Diese aber darf keineswegs als der göttlichen Person ausschließlich zukommend betrachtet werden; sie ist vielmehr (soweit die Hinwendung der wirklichen menschlichen Natur in Christus in Betracht kommt) ein theandrischer Akt, in welchem die menschliche Natur durchaus nicht einfach als Instrument

oder nur als Objekt, sondern auch als wirkliches aktives Prinzip auftritt. Das vollständige Prinzip ist nämlich die göttliche Person als das principium quod und die menschliche Natur als das principium quo. Nach dem thomistischen Unterschiede zwischen essentia und esse, die als principium quo und principium quod aufgefaßt werden, ist nämlich die Menschwerdung formell dahin zu verstehen, daß das göttliche Sein, so wie es dem Verbum in besonderer Weise eignet, der menschlichen Natur gegenüber in eminenter Weise das principium quod vertritt und ihr so Subsistenz verleiht.[1] Die menschliche Natur in Christus, als vollständige Natur, handelt allerdings selbständig, aber immer nur als Konprinzip, als principium quo. Die Verpflichtung zu diesem Handeln, wie auch das Verdienst dieses Handelns, kommt dem gottmenschlichen Subjekt zu, das heißt der göttlichen Person, insofern sie (in eminenter Weise) das principium quod bezüglich der menschlichen Natur vertritt. Das Prinzip aber der Verpflichtung und des Verdienstes ist die menschliche Natur als solche, denn als Gott ist Christus weder einer Verpflichtung noch einem Verdienste zugänglich.

b) Daß hierdurch das Kreuzesopfer nicht ausgeschaltet würde, erscheint wohl selbstverständlich. Zuerst soll ja durch die persönliche Ehrung überhaupt die sachliche Ehrung, die der hl. Anselm allein berücksichtigt, nicht ausgeschaltet werden, und es müßte deshalb außer der persönlichen Unterordnung der menschlichen Natur in Christus auch noch ein äußerer Akt in Betracht kommen. Sodann aber auch, wie aus dem früher von uns über die Verbindung von persönlicher und sachlicher Ehrung in jedem sittlich guten Akte Gesagten hervorgeht, ist die persönliche Ehrung undenkbar ohne eine sachliche Ehrung,[2] in welcher diese persönliche Ehrung sich ausspricht. Wiewohl demnach das ganze geschöpflich-menschliche Dasein Christi den wesentlichen Charakter der Genugtuung an sich trägt, so kommt diese Genugtuung doch erst

[1] Vgl. Billot, De Verbo Incarn.[4] p. 132 ff.

[2] Man darf oder muß sogar wohl annehmen, daß die geschöpfliche Unterordnung Christi unter Gott nie eine bloß habituale, sondern immer eine aktuale war. Siehe S. Theol. III, q. 34. a. 2. corp.

in einem äußeren Akte zur Ausprägung. Und daß als ein solcher Akt, zu welchem an sich jeder beliebige genügt hätte, schicklicherweise nur ein sittlich sehr hoher in Betracht kommen konnte, daran ist von vornherein ebensowenig zu zweifeln als daran, daß gerade unter diesem Gesichtspunkte das Kreuzesopfer am geeignetsten erschien.

c) Nach dem hl. Thomas läßt man gemeiniglich an sich jedes Opfer Christi zur Genugtuung genügen, aber durch positives Dekret das Kreuzesopfer zum eigentlichen Lösepreis bestimmt werden. Das kann man natürlich beibehalten. Jedoch könnte man vielleicht auch sagen, das ganze geschöpfliche Dasein Christi — mithin auch in und nach seinem Tode wie auch an und für sich[1] jetzt im Himmel, da Christi Seele nie von seiner göttlichen Person getrennt worden ist und sein menschlicher Wille immer in persönlicher Unterordnung unter Gott gestanden hat — sei, nicht nur dem Prinzip und der Fähigkeit nach, sondern wirklich ein einziger unteilbarer Genugtuungsakt für unsere Sünden, der aber seinen Höhepunkt, seine natürliche Entfaltung, seinen eminenten und notwendigen Ausdruck im Kreuzesopfer gefunden habe, welches deshalb auch mit Recht als die Erlösung, als die Genugtuung schlechthin zu bezeichnen ist: „Und weil das im Kreuze geschehen ist, hat uns unser Christus durch das Kreuz erlöst.“[2]

II.

Für Anselm kam das Lebensopfer Christi einzig als sachliche Ehrung in Betracht. Er suchte eine sachliche Ehrung, die so groß wäre, daß sie die in der Sünde zugleich enthaltene formelle Entehrung mitersetzen könne. Dadurch war er gezwungen, im Lebensopfer Christi den Gesichtspunkt der (sachlichen) Ehrung so hervorzuheben, daß das Moment des Leidens die gebührende Berücksichtigung nicht finden konnte.

---

[1] Eigentlich verdienstlich kann allerdings diese Ehrung jetzt in statu termini nicht sein; aber das ist per accidens, und die wesentliche Einheit des Genugtuungsaktes als materiellen Aktes wird dadurch nicht aufgehoben.

[2] „quod quoniam in cruce factum est, per crucem noster Christus nos redemit.“ Ans. med. XI. (M. P. L. t. 158. c. 766.)

Wir setzen an die erste Stelle die im Kreuzesopfer wie in jedem anderen sittlich guten Werke liegende formelle Ehrung. Die sachliche Ehrung kommt erst an zweiter Stelle. Aber gerade dieser Umstand scheint nun eine bessere Berücksichtigung des Leidensmomentes zu ermöglichen.

Denn bei Anselm konnte deshalb das Leiden so wenig zur Geltung kommen, weil sein Satz: eine (sachliche) überpflichtige und überwertige Ehrung ist erfordert, an sich schon ganz eindeutig auf das Kreuzesopfer oder wenigstens auf den Tod Christi im allgemeinen hinwies und jede weitere Begründung für die Wahl gerade des Lebensopfers als des Gott wohlgefälligen Werkes zum mindesten überflüssig wurde.

Unsere Auffassung aber, daß an erster Stelle eine persönliche Ehrung und erst an zweiter eine an sich in jedem sittlich guten Akte enthaltene sachliche Ehrung notwendig war, erfordert offenbar noch eine eigene Motivierung, daß, nach der Offenbarung, gerade das Kreuzesopfer als Mittel der Genugtuung in Betracht kam, und in dieser Motivierung könnte sich dann nach Belieben das Moment des Leidens entfalten.

Und hierbei brauchen wir dann wohl nicht nur an die rein äußerliche Angemessenheit zu denken, für uns gerade durch ein solches Leidensopfer genugzutun, Angemessenheit, die auch der hl. Anselm gelten läßt.[1]

Vielmehr darf man da auch wohl an eine wirkliche Übernahme der der Menschheit für die Sünde gebührenden Strafe denken, sei es, daß man ausschließlich an die (objektive) Aufhebung der ewigen Strafe denkt, oder aber, was näher liegt und sachlich begründeter erscheint,[2] auch an die Milderung und vor allem an die Heiligung der zeitlichen.

---

[1] „Omnia haec (die im vorhergehenden Kapitel geschilderte Analogie zwischen der ersten Sünde und dem Kreuzestode) pulchra et quasi quaedam picturae suscipiendae sunt, sed si non est aliquid solidum fundamentum super quod sedeant, non videntur infidelibus sufficere. . . . Monstranda est ergo prius . . . necessitas, quae probet Deum . . . debuisse et potuisse humiliari. Deinde ut ipsum corpus veritatis plus niteat, istae convenientiae quasi picturae corporis sunt exponendae." (I, 4.) Vgl. II, 11.

[2] Denn die allein wesentlich ewige Strafe, die poena damni, wird als solche ja formell durch die Annahme zur Freundschaft Gottes, in der

So würde freilich der Grundcharakter der Theorie der Genugtuung im eigentlichen Sinne bleiben. Aber es würde sich um eine vollkommene und allseitige Genugtuung handeln, die alle verschiedenen in der Sünde enthaltenen Momente in ihrer formellen Eigenart berücksichtigt: Die formelle Entehrung der Sünde würde durch die im Kreuzesopfer sich aussprechende persönliche Unterordnung unter Gott aufgewogen; die sachliche Entehrung des positiven sittlich schlechten Aktes durch das positive, Gott wohlgefällige Werk des Kreuzesopfers; die Strafe der Sünde endlich in den äußeren Leiden, in denen dies Lebensopfer dargebracht wird.

objektiven Erlösung also durch die Genugtuung für die sittliche Schuld, getilgt. Die poena sensus, auch die ewig dauernde, ist wesentlich der rein zeitlichen gleich.

Namenverzeichnis.

(Die gewöhnlichen Ziffern bezeichnen die Seitenzahl, die kleineren die Anmerkungen.)

Abälard 23, 163
Abroell 54[1]
Alexander von Hales 24
Aristoteles 119
Augustinus 38, 51[4]

Bainvel 53[3]
Billuart 126[1]
Billot 2[2], 4[2], 53[3], 60[2], 73[2], 73[3], 76[1], 111[5], 118[2], 126[1], 127[1], 131[2], 159[1], 160[4], 161[1], 167[1]
Bonaventura 24, 162[3]

Castelein 159[1]
Cremer 71, 80[1], 83, 106[2]

Dörholt 2[1], 3[2], 4[2], 5[2], 25, 25[2], 31, 33, 39, 68, 73[2], 81[1], 85[2], 93, 104[2]; 118[2], 131[2]
Duns Scotus 62[1], 77

Ernst 51[4], 75[2], 75[3]

Franzelin 111[5], 126
Fritzsche 7[1]
Fulco Belvacensis 48[1]
Funke 3[2], 3[3], 5[2], 7[1], 8[2], 10[2], 21[1], 23[2], 23[3], 25, 25[1], 26, 28, 37, 39[1], 41, 46, 47, 61, 68, 80[1], 87[1], 99[2], 135[1]

Gousset 85[2]
Graß 3[1]

Harnack 3[2], 29, 54[1], 68, 69, 70, 71[3], 72[1], 80[1], 83, 130, 134[2], 142[2], 143[2], 146, 163[2]
Hartmann 80[1]
Hasse 3[2], 7[1], 7[2], 54[1]
(Heinrich-)Gutberlet 52[1], 57[3], 81[1], 101[2], 160[2], 160[3]
Höhne 3[2], 29, 78
Hugo von St. Victor 103[1]

Kleutgen 2[1], 76[1], 81[1], 91[1], 104[2], 117[1], 118[2], 131[3]

Liebermann 85[2]
Ligeard 53[3]
Loofs 72[2], 147[1]
Lugo 24

Möller 71[3]
Muth 2[1], 3[1], 101[2]

Pignataro 160[5]
Pohle 2[1]

Quenstedt 80[1]

Ritschl 3[1], 62[1], 71
Rivière 2[1], 3[2], 8[2], 9[2], 71[3], 109[2], 135[1], 147[1]
Roscellinus 88

Scheeben 2[2], 4[1], 27[2], 54[1], 81[1], 111[5], 126[1], 131[2], 148[2], 149[1]
Schell 53[3], 101[2]
Schwane 3[2], 54[1], 81[1]
Stentrup 22[3], 24, 24[1], 25, 34, 37
Strauß 80[1]
Suarez 24, 159

Thomas von Aquin 53[3], 54, 54[2], 73[2], 76, 101[1], 117, 117[2], 119, 159, 160, 161[1], 162[3], 167[2]
Tournely 81[1]

Vasquez 25

Widemann 71[3]
Wirtz 8[2].

Sachregister.

Angemessenheit des Genugtuungstodes 8
Angemessenheit und Notwendigkeit bei Anselm 27 ff.
Anrecht des Sohnes Gottes auf unsere Befreiung 143. 149
Apologetischer Zweck bei Anselm 20 ff.

Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in Anselms System 97. 101. 120. 155; Sündenerlaß aus reiner Barmherzigkeit ohne jeden Ersatz nicht möglich 11; inwiefern nicht möglich 81 ff.

Cur Deus homo? Zeit der Abfassung der Schrift 7; Zweck der Schrift 20; Hauptfrage 10

Ehre Gottes durch Sünde nicht verletzbar 12
Entehrung durch die Sünde, formelle und materielle 75
Erbsünde und Erlösung 39
Erbsünde und Tod 49
Erlösung, objektive 1. 161
Erlösung aus der Gewalt des Teufels 9
Erlösung durch Christus nicht nur eine Restauration der Natur, sondern eine Erhebung zur Übernatur 157 ff.
Erlösung durch Engel unmöglich 62
Ersatz für Sünde, Beschaffenheit desselben 69; formelles und materielles Element im Ersatz 77. 79; Möglichkeit einer Ergänzung in diesem Punkte 125. 165
Ersatz nur bedingterweise von Gott gefordert 83 ff.

Freiheit und Gehorsam in Christi Lebensopfer 122. 139

Gehorsam, Christus nicht aus Gehorsam in den Tod gegangen 9
Gehorsam und Freiheit in Christi Opfer 138 ff.
Gehorsam Christi bei Anselm und im Anselmschen System 138. 139
Genugtuungsbegriff bei Anselm 66
Genugtuung eine Forderung des Urbeseligungsdekretes 102
Genugtuung im eigentlichen Sinne 4 ff.
Genugtuung im kath. und im protestantischen Sinne 80[1]
Genugtuungstheorie und Straftheorie 80
Genugtuungstod Christi vernunftgemäß 128
Genugtuung und Verdienst 146 ff.

Kaufpreis, der formelle unserer Erlösung 141; die Erlösung ein wirklicher Loskauf 81. 148

Lebensopfer Christi, vollständig überpflichtig 121
Lebensopfer Christi, das einzige überpflichtige Werk Christi 122
Lebensopfer Christi bei Anselm nur als materielle Ehrung betrachtet 124
Leiden und Sünde 66
Leiden Christi und seine Beziehungen zur Genugtuung 153
Leiden Christi, Wert desselben 123

Mehrersatz für Sünde 78
Menschwerdung und Genugtuungsakt 126

Notwendigkeit, dialektische 26
Notwendigkeit, vorausgehende und nachfolgende 32 ff.
Notwendigkeit (innere) und Verdienstlichkeit 132

Pflichtigkeit und Überpflichtigkeit der freien guten Werke 107

Rechtstheorie Anselms und das germanische Recht 71 ff.
Recht Gottes auf Forderung eines vollen Ersatzes für die Sünde 81
Rigorismus, angeblicher, bei Anselm 82

Sühne, Mangel in der Berücksichtigung der Sühne bei Anselm 66. 169
Sünde, Wesen der Sünde 67
Sünde, Begriff derselben nach Offenbarung 1
Sünde und Gnade, ihr Verhältnis nach Anselm 57
Sünde als sittliche Verschuldung schließt die beatitudo aus 63; ein doppeltes Element der Unehre in der Sünde 73
Sündenzustand objektiv und subjektiv gefaßt 56
Sünde, Größe der Sünde 112
Sünde fordert Genugtuung 67

Teufel, seine Stellung zur Genugtuung 9
Theorie im allgemeinen 2
Tod, der leibliche, nur denkbar als Strafe für die Sünde 49[3]
Tod Christi pflichtig und überpflichtig 122

Unfähigkeit des Menschen, für die Sünde zu ersetzen 114

Verdienstlichkeit bei innerer Notwendigkeit 131. 132

Wissen Christi 131[3].

Berichtigungen.

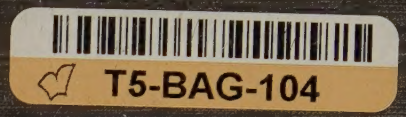
S. 6, Anm. 1 lies: c. 762 (nicht c. 7).
S. 7, Anm. 1, Zeile 2 lies: Fritzsche (nicht Fritsche).
S. 25, Zeile 7 von oben lies: der älteren Theologen (nicht der Theologen).
S. 99, Zeile 6 von unten lies: demselben (nicht denselben).
S. 108, Zeile 13 von oben lies: von jenem (nicht von jenen).

Date Due

MAY 12 1965
APR 13 1971

Library Bureau Cat. no. 1137

332


T5-BAG-104